

De Husserl a Levinas
Un camino en la fenomenología

Francisco Javier Herrero Hernández



Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca

De Husserl a Levinas.
Un camino en la fenomenología

BIBLIOTHECA SALMANTICENSIS
Estudios 275

De Husserl a Levinas.
Un camino en la fenomenología

FRANCISCO JAVIER HERRERO HERNÁNDEZ



PUBLICACIONES UNIVERSIDAD PONTIFICIA
SALAMANCA
2005

Universidad Pontificia de Salamanca
Compañía, 5 • Teléf. 923 27 71 28. Fax 923 27 71 29

Motivo de portada: **Marc Chagall**
Solitude, 1933-34
Tel Aviv Museum of Art

I.S.B.N.: 84-7299-668-9
Depósito Legal: S. 1.213-2005

Imprenta KADMOS
Teléf. 923 28 12 39
SALAMANCA, 2005

A Julio Ramos,
in memoriam

Deseo expresar mi más profundo agradecimiento al Profesor Dr. D. Antonio Pintor Ramos, director de mi Tesis doctoral en filosofía, de cuyo autorizado magisterio provino la inspiración básica de esta publicación; a la Profesora Dra. Dª Pilar Fernández Beites por su paciente y exquisita introducción en la obra de Husserl; a los Profesores, por último, Dr. D. Miguel García-Baró, Dr. D. Dionisio Castillo, Dra. Dª Ana Andaluz Romanillos, Dr. D. Graciano González R. Arnáiz y Dr. D. José María Gómez Heras, presidente y miembros del tribunal respectivamente que con tanta benevolencia y aceptación juzgaron lo que no deja de ser un sencillo "trabajo de provincias".

SIGLAS

Las obras de Emmanuel Levinas serán citadas con las siguientes abreviaturas:

AE Autrement qu'être ou au-delà de l'essence
AT *Alterité et Transcendence*
AV *L'au-delà du verset. Lectures et Discours Talmudiques*
DE *De l'évasion*
DEE *De l'existence à l'existant*
DL *Difficile liberté: essais sur le judaïsm*
DMT *Dieu, la mort et le temps*
DVI *De Dieu qui vient à l'idée*
EDE *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*
EI *Éthique et infini*
EN *Entre nous, essais sur le penser-à-l'autre*
HAH *Humanisme de l'autre homme*
HN *A l'heure des nations*
HS *Hors sujet*
IdI *L'intrigue de l'infini*
IH *Les imprévus de l'histoire*
LC *Liberté et Commandement*
MT *La Mort et le Temps*
NP *Noms propes*
NT *Nouvelles Lectures Talmudiques*
QLT *Quatre lectures talmudiques*
SMB *Sur Maurice Blanchot*

SS *Du Sacré au saint*
TA *Le temps et l'autre*
THI *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*
TI *Totalité et infini. Essai sur l'Extériorité*
TEI *Transcendance et intelligibilité*

Salvo mención expresa, las obras de Husserl serán citadas según los volúmenes de las *Husserliana, Edmund Husserl Gesammelte Werke* (con las siglas *Hua*) publicados bajo la responsabilidad del Husserl-Archiv de Leuven en la editorial Martinus Nijhoff (Den Haag) hasta 1980 y después de esta fecha en la Kluwer Academic Publishers (Dordrecht/Boston/London). Algunas de ellas, sin embargo, se mencionarán abreviadamente bajo las siguientes siglas:

ApS *Analysen zur passiven Sintesis*
CM *Cartesianische Meditationen*
EU *Erfahrung und Urteil*
FtL *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*
Ideen *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*
L.U. *Logische Untersuchungen*
ZtB *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*

Los textos de Heidegger serán citados según los tomos de la *Gesamtausgabe* publicados en la editorial Vittorio Klostermann desde 1975 empleando las siglas *GA* a excepción de *Sein und Zeit* para el que se empleará la abreviatura *SuZ* siguiendo la edición de la Max Niemeyer (Tübingen ^{18}2001).

Para la *Kritik der reinen Vernunft* y la *Kritik der Urteilskraft* de Immanuel Kant se utilizarán, respectivamente, las siglas habituales *K.r.V.* (ediciones A y B) y *K.U.* siguiendo la paginación de las *Obras Completas* de la *Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* (Berlin: Walter de Gruyter 1910ss.).

PRÓLOGO

Si nos asomamos a los instrumentos internacionales de documentación filosófica, habrá que reconocer que en ninguna época conocida de su historia han proliferado de manera tan desorbitada las publicaciones filosóficas. Investigaciones de todo tipo, no sólo en torno a las grandes figuras de la filosofía, sino también a las de segunda línea e incluso a las nimias; refinadas metodologías filológicas, histórico-críticas, hermenéuticas, desde temas serios y tradicionales hasta ocurrencias más o menos singulares; congresos regionales e internacionales, reuniones, simposios o jornadas en que se dan cita los grupos con intereses más diversos, a veces opuestos e incluso pintorescos; productos dirigidos a consumados especialistas, a personas con formación superior, a aficionados o a aquellos que tienen que iniciarse o desean tener alguna noticia sumaria. Esto no sucede sólo en los idiomas que tienen en su ámbito de dominio una sólida y continuada tradición filosófica, sino también en lenguas minoritarias o que carecen de esa solidez y continuidad, entre los cuales tendremos que reconocer que también se encuentra el español. Este crecimiento exponencial, que no muestra ningún síntoma de detenerse, hace muy difícil la orientación dentro de la filosofía actual, no por carencia de documentación, sino justamente por un exceso frente al cual no son evidentes los criterios de selección. Si esto sucede, no es por casualidad. Hay una demanda amplia de enseñanza de la filosofía en sus diversos grados; en el área de lo que en estos tiempos de globalización seguimos identificando como cultura occidental y su vasta zona de influencia se piensa que la filosofía es uno de sus componentes distintivos y cualquier persona con educación superior, aunque vaya a dedicarse a la técnica más mercantilista, debe tener unas nociones básicas de filosofía, como las debe tener del gran arte de todos los tiempos o de las grandes obras literarias de todos los países; pero no es sólo cuestión de información, sino que, a pesar del retorno cíclico de voces troglodi-

tas y de mercachifles de zoco árabe, el componente de *formación* (en el complejo abanico de matices que tiene el término alemán *Bildung*) que aporta la filosofía resulta del todo insubstituible y, junto a las lengua y a las matemáticas, configura el trípode sobre el que se asienta cualquier programa que busca la maravillosa aventura de generar personas cultivadas. No debe olvidarse tampoco y ha de ser adecuadamente valorado que en la multiplicación de productos filosóficos hay razones de mercado, pues en nuestra sociedad de consumo también la cultura tiene su flanco mercantil; por lo demás, también es claro que el modo como está diseñada la carrera docente en casi todos los países favorece el aumento cuantitativo y algo descontrolado de la producción filosófica, pues los criterios de calidad son mucho más difíciles de aplicar.

Sin embargo, la mayoría de nuestros coetáneos afirmaría sin asomo de duda que nos ha tocado vivir en una época de penuria filosófica. No se trata sólo de que nuestra frenética sociedad mercantil y nuestros opulentos estados de bienestar dejen muy a trasmano los valores que encarna la filosofía o que se escuche poco a los filósofos, a pesar de su reconocido valor formativo; también la llamada sociedad del conocimiento paradójicamente va reduciendo hasta extremos alarmantes los espacios para el razonamientos y la deliberación, substituyéndolos por consignas simplistas y, si es muy cierto que entre los filósofos siempre habrá mercenarios a bajo coste y también aventureros decididos a embarcase hacia su Siracusa particular, pocos evitarán, antes pronto que tarde, el mismo desengaño que laceró a Platón. Tampoco la penuria filosófica de hoy se limita al hecho de que no exista una filosofía dominante que aparezca como referencia de universal aceptación; la verdad es que, si uno se distancia del tópico que proyecta la historia como una línea unidireccional y continua, rápidamente se percata de que los períodos de gran creatividad filosófica en toda la historia conocida son escasos y cronológicamente breves; abundan mucho más los períodos de relleno y tampoco escasean las largas épocas deslucidas. Pero la penuria actual parece más profunda; las grandes catástrofes que sufrió Europa en la primera mitad del siglo XX (por desgracia todos los días imitadas a escala preocupante en otras zonas del planeta) desencadenaron una desconfianza en la razón misma, la cual había sido siempre el sólido soporte de toda filosofía en medio de las interminables discusiones sobre sus usos, abusos y límites; ahora es la propia filosofía la que tiene que desplegar una enorme cantidad de energías para justificar su propia existencia, en un paradójico acto de ejercicio filosófico que tiene la apariencia de un fin de ciclo en el que no faltan rasgos patológicos depresivos.

En este agitado contexto, la figura de Levinas no deja de ser una de las más intempestivas de la filosofía reciente. La extraña historia de su recepción e influencia -lo que Gadamer llama *Wirkungsgeschichte*- es muy reveladora. Este judío nómada, originario de Lituania y por tanto de inicial tradición *ahskenazi*, recalará en Francia y adoptará su lengua, después de haber pasado por una de las más refinadas escuelas filosóficas de todo el siglo como era el Friburgo de Husserl y Heidegger. Levinas fue pionero en Francia de la fenomenología y de cierta filosofía existencial; pero cuando estas corrientes se pusieron de moda, lejos de pedir ningún tipo de reconocimiento después de haber sufrido en su carne de judío la barbarie nazi, se retiró a un discreto segundo plano. Fue en ese momento crítico, después de que la muy culta Europa pareciese haber entrado en la negrura de la noche, cuando otro judío alemán, T. W. Adorno lanzó aquel desgarrador interrogante sobre el sentido de una filosofía después de Auschwitz. La respuesta de Levinas, la que terminaría de completar su específico contorno filosófico, llegará unos años después.

En un contexto totalmente inoportuno como eran los agitados días de 1961, sin ningún tipo de ruido y perdido en una colección internacional, prestigiosa pero especializada, Levinas publicó *Totalidad e infinito*, originariamente una tardía "tesis de Estado" y un libro que a primera vista con dificultad retendría la atención en un momento en que el existencialismo marcaba su crepúsculo en vísperas de aquella disputa con el estructuralismo como moda emergente. La voz profunda y sosegada de Levinas lanzaba una inmisericorde y drástica requisitoria contra toda la filosofía de raíz griega (es decir, toda la que hay), mucho más inquietante y también más radical que la de su maestro Heidegger, no sólo porque incluía también al maestro alemán, sino porque dejaba en pie muy pocos enlaces con lo que la historia hasta entonces había llamado "filosofía". El libro, convertido pronto en obra de culto de algunos grupos minoritarios, ofrece la impresión primera de un peligroso ejercicio de funambulismo filosófico: es una crítica a toda la filosofía en nombre de una filosofía que se fragua toda entera en una pendiente deslizante que parece desembocar en la no-filosofía; eso es lo que el memorable estudio (1964) de su amigo e insobornable crítico J. Derrida (judío también, pero ahora sefardí) sacaba a la luz en todo su dramatismo, de la misma manera que el singular libro de Levinas era una prueba de fuego para medir las posibilidades y los límites del deconstructivismo, entonces en fase de consolidación.

La respuesta de Levinas fue otra vuelta de tuerca aun más osada. Con *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974) Levinas deja de lado las mínimas precauciones que aun respetaba su obra anterior y no duda en condu-

cirnos por un camino agreste y penoso hasta el centro mismo de la idea de "substitución", para mí uno de los conceptos más duros y ásperos que existen en la larga historia del pensamiento occidental; ya no vale ni siquiera retorcer la voz de los filósofos, sino que se invocan como autoridades filosóficas a pie de página a los mismísimos profetas de Israel, a sabiendas de que muchos filisteos se creerían dispensados de tomarlo en consideración por ese solo hecho. La voz de Levinas siempre fue extraña, su pensamiento es de difícil acceso, su escritura se forja en un consciente desafío a los fundamentos de la gramática de la lengua en la que escribe; por ello, suscitó mucho tipo de estudios, que tampoco pudieron evitar las incomprensiones y manipulaciones interesadas.

El Dr. Fco. Javier Herrero descubrió un vacío en los estudios de Levinas y rápidamente tomó cuerpo la idea de que un examen de su primera recepción de Husserl conectaría a Levinas con el tronco filosófico de la fenomenología, fijando así un punto de partida para una trayectoria filosófica nada rectilínea y rodeada de incertidumbres. Supo ver que la fecundidad filosófica del tema dependía del mantenimiento de una disciplina intelectual que no prestase oídos a los múltiples cantos de sirena que, en forma de ampliaciones o digresiones, iban a aparecer en múltiples recodos del camino; el presente libro es la prueba fehaciente de que los temas de investigación suelen tener interés en la misma medida en que aparecen bien delimitados.

Tuve la fortuna de asistir a todo el proceso de elaboración del presente libro y es de justicia destacar que sus resultados desbordan en mucho las expectativas iniciales que entonces parecían más razonables. Que el estudio de la recepción de Husserl pudiese esclarecer opciones filosóficas de Levinas por los años que van en torno a la segunda guerra mundial, era lo que cabía esperar; es sorprendente, en cambio, que la radicalización del análisis de la intencionalidad puede ayudar a comprender la donación asimétrica del otro y, por tanto, la exaltación del Infinito que cae fuera del círculo mortal de la totalidad; que incluso encienda una luz, todo lo tenue y marginal que se quiera, sobre el aludido tema de la substitución, esto no parecía razonable pedirlo ni esperarlo, por lo que el lector sabrá agradecerlo. Tampoco era de esperar que la recepción por Levinas, en una especie de movimiento de reflujo, ayudase a clarificar algunos temas muy oscuros de Husserl, sobre todo el tema crucial en ambos de la temporalidad; ello no significa necesariamente que Levinas haya tenido algún acceso privilegiado a textos de Husserl entonces desconocidos, sino que, cuando se piensa a fondo un gran filósofo, los problemas tienen su propia lógica y ésta termina imponiéndose por encima de las peculiaridades efímeras de los individuos.

El autor ha tomado la encomiable opción de tratar de Levinas estrictamente como "filósofo", precisamente porque en él hay cosas muy importantes que no son estricta filosofía. Esto es importante en un pensador al que se suele invocar de manera fragmentaria para los más diversos cometidos, siendo particularmente abundantes las manipulaciones con finalidad teológica o religiosa. Tratarlo como filósofo significa poder luego valorar de manera adecuada al judío piadoso embebido en el Talmud y dar su verdadero relieve al hecho de que en el fondo de su pensamiento más nuclear está también F. Rosenzweig y su *La estrella de la redención*, con un peso quizá comparable al del propio Husserl o al de Heidegger. Es la apuesta decidida del autor por no ocultar las dificultades y el propósito, esencial en filosofía, de prohibirse toda prisa que corte los nudos gordianos sin la paciencia necesaria para desatarlos.

Deberemos apreciar en su justo valor la admirable claridad de este libro, a pesar de que trata temas tradicionalmente abstrusos. No se trata sólo de su nítida estructuración, aunque también esto debe destacarse en una época en que es frecuente el recurso a planteamientos nebulosos para disimular su escasa densidad. Es la madurez intelectual del autor la que explica su llamativa destreza para moverse con soltura entre dos idiolectos tan alejados y tan endogámicos como los de Husserl y Levinas. Afortunadamente, este libro no es una "glosa" de los autores estudiados que se alimente de parasitar a dos celebridades del pensamiento actual.

No tengo otro título para abrir este libro que no sea el para mí más valioso de todos: la amistad del autor. Ello, sin embargo, no me obliga a un examen detenido de la obra para defenderla; una obra que, una vez publicada, no tenga capacidad para defenderse a sí misma, incluso de su propio autor, será un proyecto en mayor o menor medida inmaduro. Sólo puedo adelantar la experiencia de alguien que tuvo la oportunidad de leer el libro antes que los otros: aprendí en él muchas cosas que desconocía y sé más de Husserl y Levinas ahora que antes de su lectura.

Antonio Pintor-Ramos

PRESENTACIÓN

El hecho de que el pensamiento de Emmanuel Levinas no haya sido siempre comprendido por todo el mundo como un pensamiento eminentemente filosófico me ha llevado a la redacción de este libro. Mi pretensión de leer a Levinas de manera estrictamente filosófica no debe ser entendida, sin embargo, como fruto de una iniciativa particular tomada de manera más o menos ligera, sino que obedece, directamente, a la propia decisión de este autor de separar escrupulosamente la edición de sus escritos filosóficos de los textos que él mismo ha denominado como «confesionales»[1]. Poner entre paréntesis el judaísmo que Levinas ha profesado abiertamente –y ante el cual declaro, ya de entrada, mi más absoluta incompetencia– no significa, sin embargo, que se niegue de un plumazo toda la real incidencia que los contextos religioso, cultural o histórico tienen en la obra de nuestro autor. Levinas es uno de esos filósofos cuyo camino de pensamiento y de vida permanecen para siempre íntimamente intricados en *la* historia sin que pueda ya comprenderse uno al margen del otro[2].

1 «Je fais toujours une distinction claire, dans ce que j'écris, entre les textes confessionels et les textes philosophiques. Je ne nie pas qu'ils puissent finalement avoir une source d'inspiration commune» («De la phénoménologie à l'éthique. Entretien avec E. Levinas» en *Esprit* (1997) p. 126). La mayor parte de la producción literaria de carácter religioso escrita por nuestro autor está formada por las lecciones talmúdicas pronunciadas, a modo de clausura, durante más de treinta años seguidos en las celebraciones de los Coloquios de intelectuales judíos. El director de las *Ediciones Minuit*, Jérôme Lindon, publicó estos textos de 1968 a 1996 en cinco recopilaciones con los siguientes títulos: *Quatre lectures talmudiques* (1968), *Du sacré au saint* (1977), *L'Au-Delà du verset* (1982), *A l'heure des nations* (1988) y *Nouvelles Lectures Talmudiques* (1996). Cf. Ephraim Meir, «Les écrits professionels et confessionels d'Emmanuel Levinas» en Danielle Cohen-Levinas et Shmuel Trigano (Dir.) *Emmanuel Levinas, Philosophie et judaïsme* (Paris: Press Éditions 2002) pp. 127-144.

2 Cf. el capítulo firmado por Stephan Strasser, «Emmanuel Levinas: Ethik als Erste Philosophie» en Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998)

En principio, la tarea que me propongo llevar a cabo en este libro se limitará, por tanto, al análisis exclusivo de la ladera filosófica de la producción literaria de nuestro autor considerándola, además, desde y en el interior de esta disciplina. La hipótesis de fondo que sustenta mi trabajo es que la obra filosófica de Levinas no puede reducirse, en ningún caso, a ser mera transposición en un lenguaje seudo-filosófico de una concreta y muy particular teología judía, tratándose, más bien, de una propuesta fundamentalmente filosófica que nuestro autor ha tratado de formular, además, en toda regla. Lo que habrá que averiguar más adelante será hasta qué punto y con qué rigor se puede seguir manteniendo esta pretensión suya de estar hablando, precisamente, *«en philosophe»*[3].

En realidad, el tema general que centra mi reflexión no es sino el de la tensa relación entre Levinas y la filosofía. Es este, sin duda, uno de esos aspectos recurrentes a la hora de interpretar el pensamiento de nuestro autor que, a su manera, no hace sino rescatar de nuevo la vieja discusión sobre la asociación entre judaísmo y germanidad[4]. La crítica, en efecto, ha venido situando sus escritos con mucha frecuencia al margen, en las fronteras o, incluso, más allá de los límites de la filosofía a raíz, sobre todo, de la aparición de su primera gran obra *Totalidad e Infinito*. A menudo sucede, sin embargo, que la mayoría de estas interpretaciones no son sino meras esquematizaciones que, a mi modo de ver, no logran comprender adecuadamente el alcance filosófico de la propuesta levinasiana. Extraer toda la profundidad intelectual que albergan sus afirmaciones es, ciertamente, empresa harto difícil y, por ello, raramente se ha visto acometida

pp. 218-265, aquí p. 218. Este escrito apareció previamente traducido al inglés por Herbert Spiegelberg bajo el título de «Emmanuel Levinas: Phenomenological Philosophy» en la gran obra que este discípulo de Husserl y Pfänder dedicó a explicar los avatares en conjunto del movimiento fenomenológico: *The Phenomenological Movement. A historical introduction* (The Haghe: M. Nijhoff [3]1982) pp. 612-649. Al mismo autor se debe también una de las mejores introducciones al pensamiento de Levinas cf. Stephan Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in E. Lévinas* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1978).

3 *AE*, p. 157. Salvo mención expresa, citaré todas las obras de Levinas según su edición original.

4 Con el *Deutschtum und Judentum* de Herman Cohen (1842-1918) se inicia toda una larga línea de estudios acerca de esta clásica asociación en la consideración, sobre todo, de dos de sus medios más representativos, a saber: el hebraico y el filosófico. Uno de los últimos exponentes en esta dirección ha sido la obra colectiva dirigida por Gérad Besussan (Dir), *La philosophie allemande dans la pensée juive* (Paris: PUF 1997). El vínculo entre nuestro Levinas y Husserl o Heidegger vendría a completar, en cierta forma, ese movimiento de contraproposiciones antifilosóficas que tan fecundo resultó en las relaciones de Mendelsshon y la *Aufklärung*, Cohen y Kant, Rosenzweig y Hegel, Bloch o Benjamin y el marxismo. Cf. Gérard Besussan, «Emmanuel Levinas devant la philosophie allemande» en Ibíd., pp. 185-196.

por sus lectores a pesar, no obstante, del abultado número de obras que con el paso del tiempo han ido consagrándose expresamente a su estudio[5]. Pero pretender adueñarse de aquello que constituye la esencia filosófica más genuina de un pensador implica siempre la labor, también, de hundir la atención con él en sus mismas cosas. En este sentido, el objetivo último que me propongo alcanzar en este libro es, exactamente, el de intentar rehacer nuevamente el camino del pensamiento más temprano de Levinas como lector y traductor de Husserl tratando de sorprender, *statu nascente*, algunos de los supuestos filosóficos con los que este filósofo se nutrió en el inicio de su particular itinerario intelectual.

Para lograr este cometido de modo satisfactorio creo conveniente emprender ya, desde el mismo umbral de mi obra, una labor de extrema vigilancia que evite el otro gran error mil veces cometido con los escritos de Levinas junto con el anteriormente mencionado de la esquematización. Me refiero, claro está, a la tentación de la paráfrasis más o menos encubierta de sus textos en la que de forma reiterada cae una gran parte de sus comentaristas. Todo el mundo ha oído hablar alguna vez de Levinas y muchos son, igualmente, los que se atreven a decir algo sobre él e, incluso, llegan a citar con afición alguna de sus frases más emblemáticas. Es escaso el número, en cambio, de los que verdaderamente han atisbado la enorme riqueza filosófica contenida en su obra. No han faltado voces, sin embargo, alertando sobre las distorsiones provocadas por ciertas lecturas y apropiaciones indebidas del *corpus* levinasiano[6]. En última instancia, se trata de

5 Una gran ayuda para adentrarse en el amplio abanico de la crítica levinasiana la compone la bibliografía que R. Burggraeve ha venido publicado sobre Levinas y su obra ampliando hasta 1990 las reseñas anteriormente aparecidas en la revista *Salesianum* 39 (1977) pp. 633-692 y 44 (1982) pp. 459-478. Cf. Roger Burggraeve, *Emmanuel Levinas. Une bibliographie primaire et secondaire* 1929-1985 avec un complément 1985-1989 (Louvain: Peeters 1990). Puede consultarse igualmente la bibliografía de Joan Nordquist, *Emmanuel Levinas: a bibliography* (Santa Cruz: Reference and Research Services 1997), así como los detallados elencos que se ofrecen en las páginas *web* consagradas a nuestro autor. En concreto señalamos la página debida a Peter Atterton, la de Gen Nakayama y la de Gérard Schaefer. Indicar, por último, la posibilidad también de contactar a través de la red de *internet* con las actividades tanto del *Levinas Center* de la Universidad de Carolina del Norte dirigido por el Prof. Richard A. Cohen, como del *Institut d'études lévinassienes* de Jerusalén creado por Bernard-Henri Lévy, Benny Lévy (el que fuera antiguo secretario de Sartre) y Alain Frinkielkraut.

6 Patricio Peñalver, entre otros, ha advertido sobre esta «inquietante afición» de citar a Levinas que últimamente se prodiga «entre cultivadores de "áreas de conocimiento" sin envergadura teórica». Son tres las distorsiones principales que, según su criterio, intentan reapropiar ilegítimamente la obra levinasiana, a saber: «un cierto *teísmo* restauracionista, una cierta inflexión *fraternicista* de los Humanismos, y una cierta complacencia seudoliteraria en la narratividad *postmodernista*». Frente a estos tres claros reduccionismos, este autor enuncia la obligación, base indudable de la propuesta fundamental de su libro, de efectuar un giro enérgico. Se trata pues de «hacer aparecer la complejidad y

evitar la actitud tanto del discípulo que, sin ningún tipo de reservas, muestra siempre una absoluta e inquebrantable adhesión a todos y cada uno de los enunciados propuestos por el filósofo analizado, como la de quien, desde el más radical de los rechazos, se posiciona ya, al primer golpe, ajeno y distante al conjunto íntegro de su enseñanza.

Cierto que aquí tampoco se pretende agotar hasta la extenuación la totalidad del tema trazado ambiciosamente al inicio como programa general del trabajo. Mi intento recorta expresamente desde este momento sus expectativas de analizar el amplio abanico de cuestiones que plantearía un estudio pormenorizado de la compleja relación de Levinas con la filosofía para ceñirse, exclusivamente, a una parcela muy determinada: la ascendencia que la fenomenología husserliana ha tenido en la obra más temprana de Levinas, así como la peculiar interpretación a la que éste comenzó a someterla ya, desde un inicio, a partir de algunas influencias bien determinadas. La cuestión en sí no es novedosa y en breve tiempo tendré la oportunidad de analizar parte de las numerosas publicaciones que, salvo excepción hecha del área inglesa, han venido ocupándose de esta concreta problemática con desigual acierto[7]. El propio curso intelectual de nuestro autor ofrece, en este sentido, unas condiciones inmejorables para elaborar este tipo de estudios. Bastaría para ello simplemente con dirigir nuestra investigación hacia el carácter que imprimió a sus primeros escritos la enseñanza directa de aquel anciano y venerable maestro a punto casi de jubilarse y con quien Levinas tuvo la gran suerte de encontrarse durante su estancia en los deci-

hasta lo enigmático de los modos de expresión filosóficos de Levinas [y de] denunciar las falsas facilidades de los motivos morales del tipo "bienintencionados"» (Patricio Peñalver, *Argumento de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Lévinas* (Madrid: Caparrós 2001) pp. 11 y 16ss.). Menos beligerante, pero avanzando en el mismo sentido, se mostraba ya Etienne Feron en el prólogo que la revista *Études Phénoménologiques* dedicó a la figura de Emmanuel Levinas en 1990 y en la «Introducción» de su obra *De l'idée de transcendence à la question du langage. L'intinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas* (Grenoble: Millon 1992) pp. 5ss. También François-David Sebbah se ha unido recientemente a esta empresa elevando su voz de alerta sobre las caricaturas a las que se somete el texto levinasiano sumiendo su propuesta bien como una tendencia religiosa más o, lo que es peor, no viendo en ella sino «la versión elaborada de una palabra de orden humanitario contemporáneo» (François-David Sebbah, *l'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie* (Paris: PUF 2001), aquí p. 250.

7 La recepción inglesa de Levinas, en efecto, ha omitido hacer algún tipo de referencia a la repercusión que tuvo la tradición fenomenológica en el desarrollo intelectual de nuestro autor. Un intento reciente de subsanar el error que provoca esta laguna en la interpretación levinasiana lo encontramos en la obra de John E. Drabinski, *Sensibility and singularity: the problem of phenomenology in Levinas* (Albany: State University of New York Press 2001).

sivos semestres de los cursos de 1928 y 1929 en la bella ciudad de Freiburg, la «ciudad de la fenomenología»[8] como él gustó llamarla desde ese momento.

Como se sabe, el año 1929 posee una capital importancia para la situación espiritual de Husserl y la posterior evolución de la fenomenología. En el semestre de verano de 1928 tuvo lugar el que sería el último acto del maestro como docente de la universidad[9]. En realidad, a finales ya de ese mismo año comenzaron para él extraordinarios y fructíferos meses. Así, por ejemplo, de noviembre de 1928 a enero del siguiente año, esto es, en tan sólo dos meses, escribió su obra quizá más lograda *Lógica formal y lógica trascendental.* A continuación, desde el 25 de enero aproximadamente, estuvo trabajando en la preparación de las dos conferencias dobles pronunciadas en la Sorbona el 23 y 25 de febrero de este mismo año y que fueron la verdadera base del texto de las *Meditaciones cartesianas*[10]. A lo largo de mi exposición tendré ocasión de referirme como mayor amplitud al esfuerzo tan extraordinario que supuso para Husserl la reiterada rees-

8 Cf. Emmanuel Levinas, «Fribourg, Husserl et la Phénoménologie» en *IH,* pp. 94-106, aquí p. 95. Nuestro autor ha ofrecido otro testimonio directo sobre el ambiente personalmente vivido en la capital fenomenológica cf. Emmanuel Levinas, «Sejour de jeunesse auprès de Husserl, 1928-1929» en Hans Reiner Sepp (Hrsg.), *Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild* (Freiburg/München: Karl Albert 1988) pp. 27-32. Este texto fue publicado después en el original francés en el cahier 75 de *Le Nouveau Commerce* correspondiente a 1989 y se puede encontrar igualmente recogido en la obra dirigida por Jean-Luc Marion (dir.), *Emmanuel Lévinas. Positivité et transcendence. Suivi de Lévinas et la phénoménologie* (Paris: Presses Universitaires de France 2000), pp. 3-7. Cf. así mismo la entrevista publicada en la Colección *Qui êtes-vous* de François Poirié, *Emmanuel Levinas* (Lyon: La Manufacture 1987) pp. 64s. y las confidencias realizadas a Philippe Nemo: *EI,* pp. 28s.

9 Se trata del seminario sobre la fenomenología de la *Einfühllung* del que no se conserva ningún documento. Como emérito, Husserl había anunciado la continuación hasta el semestre de invierno de 1929/30 de algunas lecciones y prácticas, pero sólo satisfizo el primero de estos anuncios que se corresponde con las lecciones citadas. Según confesión expresa de Eugen Fink, Husserl habló en este seminario libremente, sin ningún manuscrito a la vista. Cf. Iso Kern, *Einleitung* a Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß.* Dritter Teil: 1929-1935 en *Hua* XV (Den Haag: Martinus Nijhoff 1973) p. XV.

10 De las *CM* contamos, además de la primera versión alemana de 1950 debida a S. Strasser en *Hua* I, con una segunda versión publicada por Rudolf Boehm en 1962. La más reciente es la editada por Elisabeth Ströker en Hamburg en 1977. La primera traducción al español fue debida a José Gaos y está fechada en 1942. Se basa en una copia del manuscrito que se utilizó para la publicación del texto inicial de *Husserliana* limitándose, además, a la traducción de las cuatro primeras meditaciones. Esta edición ha sido completada con la introducción de la última *meditación* gracias a Miguel García-Baró en 1985. Existía ya una edición completa en español del texto de Husserl publicada en 1979 por Mario A. Presas.

tructuración de los planes de publicación de esta obra y en los que Levinas, en gran medida, tomó ya parte al habérsele encomendado, juntamente con Gabrielle Peiffer, la misión de su traducción para el público francés[11]. Pero, por ahora, será suficiente resaltar aquí que detrás de estos proyectos late ya la confrontación del fundador de la fenomenología con la filosofía de su antiguo asistente, y, a la sazón, brillante sucesor suyo en la cátedra de Freiburg, Martin Heidegger[12]. Como tantos otros estudiantes, Levinas será también uno de aquellos jóvenes venidos de todas partes que experimentaron con evidente fascinación el empuje intelectual que supuso el pensamiento de este filósofo en plena cumbre de su carrera. En todo caso, considero que la relación de Heidegger con nuestro autor es, no obstante, de una naturaleza y calado distintos a los que aquí pretendo ocuparme. Es por esta razón, y pese al riesgo que supone la discriminación de una de las referencias más determinantes en toda la obra de nuestro autor, que el filósofo de *Ser y tiempo* será contemplado en adelante sólo en la medida en que sus

11 Esta importante traducción llevó el título de *Edmund Husserl. Méditations Cartésiennes. Introduction à la phénoménologie* Traduit de l'allemand par Mlle Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Levinas, revu par Alexandre Koyré (París: Armand Colin 1931). La cuarta y quinta *Meditaciones* ocupan las 80 últimas páginas, en concreto las que van de la p. 53 a la p. 134, y fueron las elaboradas por Levinas.

12 Se sabe, por ejemplo, que en los meses siguientes, primero en Freiburg y después en Tremezzo, Husserl estudió tanto *Ser y tiempo* como *Kant y el problema de la metafísica*. El 24 de julio de 1929, en concreto, tuvo Heidegger su lección inaugural *¿Qué es metafísica?* (escuchada por Husserl en vivo) y, aunque los manuscritos de aquel tiempo que se conservan son, en realidad, bastante escasos, se puede apreciar ya en ellos, no obstante, la confrontación de fondo con Heidegger. Cf. Iso Kern, *Einleitung* a *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß.* Dritter Teil: 1929-1935... o.c., en *Hua* XV, p. XXII. Fruto de la atención prestada por Husserl a la obra de Heidegger son las numerosas anotaciones realizadas en su lectura y que pueden verse ahora en *Husserl Studies* 11 (1994) pp. 9-63: «Husserls Randbemerkungen zu Heideggers "Sein und Zeit" und "*Kant und das Problem der Metaphysik*". De la relación estrecha que Husserl y Heidegger mantenían todavía por esta época da fe, igualmente, la participación que en 1927 tuvo este último en las sucesivas elaboraciones del artículo sobre «Fenomenología» para la *Encyclopedia Britannica.* Walter Biemel publicó las cuatro versiones de este artículo en 1962 como complemento del tomo IX de la *Hua*: Edmund Husserl, *Phänomenologische Psychologie.* Vorlesungen Sommersemester 1925 (Den Haag: Martinus Nijhoff ^{2}1968). Existe una traducción parcial al español de esta edición de Biemel en la que se ha incluido, además, el ensayo que este mismo autor había escrito en 1950 acerca de las anotaciones realizadas por Heidegger cf. Antonio Zirón (Ed.) *Edmund Husserl. El artículo de la Encyclopedia Britannica* (México: Universidad Nacional Autónoma de México 1990). Recientemente se ha vuelto a reeditar parte de este trabajo conjunto insistiendo nuevamente en la influencia que Heidegger ejerció en el desarrollo de la fenomenología de Husserl cf. Renato Cristín, «Die Phänomenologie zwischen Husserl und Heidegger» en Id. (Hrsg.) *Edmund Husserl-Martin Heidegger. Phänomenologie (1927)* (Berlin: Duncker & Humblot 1999) pp. 7-32.

análisis permitan arrojar algún tipo de luz sobre la comprensión levinasiana de la fenomenología de Husserl[13].

El objetivo de este libro no terminaría de quedar del todo perfilado, sin embargo, con el simple desarrollo genético del papel representado por la fenomenología en la obra de Levinas. El propósito de mi estudio pretende ir, en principio, más allá de la mera descripción histórica-evolutiva de una influencia, por otra parte ya sabida, para adentrarse en la aportación novedosa que Levinas ha realizado, a su vez, a la propia fenomenología. No en vano, nuestro autor pasa por ser uno de los primeros y mejores intérpretes del pensamiento de Husserl y son pocos los que desconocen a estas alturas de la investigación la decisiva mediación histórica que supuso para la naciente fenomenología francesa aquella primera y brillante exposición de Levinas sobre el núcleo principal de la filosofía del maestro[14]. Con todo, la labor que aquí aspiro llevar a buen puerto procurará superar, por tanto, el mero comentario histórico-bibliográfico, para intentar sacar a la luz ese carácter peculiar y dinámico con el que Levinas fue asimilando la doctrina fenomenológica en el inicio mismo de su carrera intelectual. Poner

13 Una primera aproximación a la discusión de Levinas con Heidegger puede encontrarse en la obra de Klaas Huizing, *Das Sein und der Andere. Levinas'Auseinandersetzung mit Heidegger* (Frankfurt am Main: Athenäum 1988). Cf. igualmente C. D. Reyes, «An evaluation of Lévinas critique of Heidegger» en *Research in Phenomenology* (1972) pp. 121-142; F. Ferron, «Le temps et la parole. Remarques sur Lévinas et Heidegger» en F. Wybrands (ed.), *Emmanuel Lévinas. Exercices de la Patience* (Paris: Obsidiane 1980) pp. 19-32.

14 Conocida por todos es la enorme y decisiva influencia que ejerció sobre Sartre la fina interpretación que Levinas hiciera sobre la teoría de la intuición husserliana. Cf. el testimonio de Simone de Beauvoir en *La force de l'âge* (París: Gallimard 1960) p. 141. Sartre compró el libro de Levinas en 1933 inmediatamente después del encuentro con Raymond Aron y se puso a leer sus páginas ávidamente, con la ansiedad del que ha descubierto un tesoro inapreciable y ha reconocido en él sus propios pensamientos. Cf. Annie Cohen-Solal, *Sartre* (París: Gallimard 1985) p. 139. Existe una traducción española: *Sartre, 1905*-1980 (Barcelona: Edhasa 1990) aquí p. 91; Jean-Paul Sartre, *Situations,* IV (Paris: Gallimard 1964) p. 162. Ricoeur, por su parte, tampoco olvida que fue esa misma obra de Levinas la que le facilitó su «primer encuentro profundo con Husserl» (Paul Ricoeur, «L'originaire et la quiestion-en-retour dans la *Krisis* de Husserl» en Fr. Laruelle (éd.) *Textes pour Emmanuel Lévinas* [Paris: Jean-Michel Place 1980] pp. 167-177, aquí 167; recogido en Paul Ricoeur, *A l'école de la Phénoménologie* [Paris: Vrin 1986] pp. 285-295). A la larga lista de reconocimientos se debe añadir el nombre emblemático de Michel Henry para quien la ya aludida traducción de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl se convirtió, en buena medida, en el texto determinante para su vocación fenomenológica. Pero la contribución de Levinas a la fenomenología francesa se extendió más allá del campo estrictamente filosófico y ahí están para confirmarlo, a título meramente de curiosidad, los comentarios realizados por un religioso oratoriano cercano a la filosofía de la religión tras su lectura de la tesis de Levinas cf. Giacomo Losito, «Lucien Laberthonnière lettore della levinasiana *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*» en *Rivista de Filosofia Neo-Scolastica* 88 (1996) pp. 624-644.

en evidencia este aspecto móvil, *in fieri*, del pensamiento levinasiano es, sin duda, lo más destacado de este trabajo. La tesis principal que voy a tratar de defender sostiene, además, que la primera recepción realizada por nuestro autor de la obra de Husserl deja traslucir ya, en cierto modo, la radicalización con la que más tarde abordará en su producción filosófica la problemática husserliana. Pero el hecho de que aquí se esté dando como presupuesta una clara distinción entre dos épocas en la recepción levinasiana de la fenomenología, no significa que se tenga necesariamente que aceptar, por otra parte, la idea de una ruptura en ese proceso interpretativo. En mi opinión, la paulatina radicalización introducida por Levinas en su discurso filosófico se halla estrechamente vinculada al itinerario que él, en particular, ha ido recorriendo en las diferentes etapas de su interpretación fenomenológica[15], sin que por ello estemos autorizados para hablar *stricto sensu* de un «Levinas anterior a Levinas» tal como hace tiempo viene sugiriendo algún que otro intérprete[16].

Miradas las cosas desde esta perspectiva, las coincidencias entre ambos procesos son, pues, algo que aquí no voy a poner nunca en duda aunque el citado paralelismo tampoco debería inducirnos a confundir, sencillamente, la trayectoria filosófica de nuestro autor con la de su recepción de la fenomenología. Esta precaución evitará, en buena medida, el riesgo de reduccionismo que acecha a todo ensayo de comprender a nuestro autor bajo esa especie de franquicia común para los pensadores más heterogéneos en la que muchas veces queda convertida la propia fenomenología. En todo caso, se puede decir sin temor a equivocarse que el sentido interpretativo en Levinas respecto a la fenomenología ha permanecido siempre inalterado a lo largo de todo su desarrollo intelectual. Ni

15 Asumo así, básicamente, el enfoque que García-Baró hace de este asunto al defender el paralelismo existente entre el desarrollo interpretativo de la obra de Husserl efectuado por Levinas y la particular radicalización que éste último lleva a cabo en su posterior elaboración filosófica. Cf. Miguel García-Baró, «Emmanuel Levinas und die (an-)archäologischen Verstrickungen der Intentionalität» en *Phänomenologischen Forschungen* (1997) pp. 259-276.

16 Apoyándose en el juicio, demasiado demoledor para mi gusto, que el propio Levinas emitiera sobre su primera obra a la que llegó a calificar de «completamente equivocada», Jean-François Lavigne no ha dudado, a su vez, en tildar esta primera interpretación de nuestro autor de la fenomenología de Husserl como «una construcción artificial, lógicamente circular, que resulta de una lectura doblemente retrospectiva: la de las *Investigaciones lógicas* (¡sólo en su 2ª edición!) a partir del idealismo trascendental al que ellas conducen; y la de este mismo idealismo a la luz y según los presupuestos de la analítica existencial del ser-en-el-mundo» (Jean-François Lavigne «Lévinas avant Lévinas: L'introducteur et le traducteur de Husserl» en Jean-Luc Marion (dir.), *Emmanuel Lévinas. Positivité et transcendence. Suivi de Lévinas et la phénoménologie*... o.c., pp. 49-72) Cf. la entrevista a François Poirié, *Emmanuel Levinas*... o.c., p. 69.

los temas fenomenológicos en los que nuestro autor ha insistido una y otra vez, ni el tratamiento crítico que les ha dado parecen haber experimentado grandes variaciones en el transcurso de su exposición. La causa principal de esta fundamental falta de oscilación en su consideración de la fenomenología husserliana se debe, en gran medida, a que él habría recibido la obra de Husserl desde el primer instante formando un bloque compacto y unitario en el que solamente se divisaría una única y progresiva dirección[17]. En Levinas, en efecto, no se puede hablar de una recepción especial del Husserl de Freiburg en contraste definido con el de Halle (1887-1901) o Göttingen (1901-1916)[18]. Desde el principio hasta el final, nuestro autor ha continuado manteniendo de modo prácticamente idéntico su crítica a los mismos problemas y cuestiones: la intencionalidad, el tiempo, la intersubjetividad, la inadecuación, etc. Distinto es que en el devenir de esta gradual marcha interpretativa Levinas haya ido tejiendo, a la par, su particular reflexión sobre todos estos temas; reflexión que le conducirá, en un futuro, a plantear, incluso, el estallido mismo de la fenomenología a partir del desbordamiento de su más propio e interno planteamiento.

Insisto en que la veta fenomenológica que proyecto explorar en este libro constituye únicamente una dimensión básica en el pensamiento de nuestro autor que no agota, en absoluto, la totalidad de las raices de las que ha ido nutriéndose su filosofía. Son muchos, en efecto, los temas en Levinas en los que no es posible plantear directamente una clara derivación fenomenológica y pretender lo contrario debería ser tildado desde un comienzo como mero reduccionismo interpretativo. El interés por esclarecer el camino filosófico de nuestro autor necesitaría ser completado urgentemente con un ejercicio comprensivo y sistemático de su propio pensamiento que termine por enjuiciarlo a partir de sus internas posibilidades. Pero ésta es, sin duda, una cuestión distinta de la que

17 Aunque en el desarrollo intelectual de Husserl se puedan distinguir períodos fácilmente identificables, lo cierto es que la mayoría de sus intérpretes más destacados coinciden con la idea de nuestro autor de establecer la unidad de tendencia y de temática en la evolución del maestro. Cf. Walter Biemel, «Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl» en Varios, *Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont.* Traducción de Amalia Podetti (Buenos Aires: Paidos 1957) pp. 35-67; L. Landgrebe, «La fenomenología de Husserl y los motivos de su transformación» en Id., *El camino de la fenomenología traducción de* M. A. Presas (Buenos Aires: Sudamericana 1968) pp. 13-61.

18 Cf. Miguel García-Baró, «Emmanuel Levinas und die (an-) archäologischen Verstrickungen der Intentionalität»... o.c., p. 259. Es cierto, por otra parte, que el conocimiento que nuestro autor poseía del grupo fenomenológico de Munich tampoco parece que fuera, de hecho, muy grande cf. Stephan Strasser, «Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas» en la *Revue Philosophique de Louvain* (1977) pp. 101-125, aquí p. 101.

aspiro poder ocuparme en este libro. Una cosa es, en efecto, intentar trazar con el máximo rigor y fidelidad posibles el itinerario intelectual seguido inicialmente por Levinas y otra muy distinta, aunque internamente coimplicada con ella, pretender exponer todas y cada una de las novedades que paulatinamente han ido desprendiéndose en el camino de su búsqueda incansable y radical en pos del fundamento originario. En lo que respecta a la veta estrictamente fenomenológica, estoy convencido, no obstante, que falta aún por hacer una investigación que analice en profundidad y prosiga hasta el límite de sus virtualidades las tesis fenomenológicas y posfenomenológicas que nuestro autor ha esbozado tan sólo en su estado más embrionario[19]. Es obvio que para lograr acometer esta difícil aunque, por otro lado, apasionante empresa se requiere, previamente, haber averiguado hasta qué punto y en qué medida se puede seguir hablando autorizadamente de un Levinas "fenomenólogo"[20].

Animado por esta expectativa he decidido dividir mi libro en tres partes claramente diferenciadas. La primera de ellas posee un carácter introductorio e intenta presentar los rasgos principales que determinan la relación de Levinas con la fenomenología. Esbozo, en primer lugar, las líneas fundamentales seguidas habitualmente por la crítica levinasiana a este respecto, avanzando, en un segundo momento, algunos de los datos más relevantes que jalonan el camino de nuestro autor en el interior de este particular "movimiento" filosófico. A continuación expongo las pautas que determinan el propio itinerario intelectual de nuestro autor y el calado filosófico que supone en su obra su regreso constante a la enseñanza de Husserl. En este mismo sentido, me ha parecido oportuno ofrecer también una breve consideración sobre el lugar destacadísimo que ocupó ya la figura de Levinas en la primera recepción francesa de la fenomenología husserliana.

La segunda parte del libro se adentra directamente en la interpretación personal que Levinas ha realizado de la doctrina husserliana, así como en la crítica

19 Un intento logrado por exponer algunas de las posibilidades del método fenomenológico abiertas a partir de la original inspiración levinasiana se puede encontrar en el ensayo de Tania Checchi, *Sentido y exterioridad: un itinerario fenomenológico a partir de Emmanuel Lévinas* (México: Universidad Iberoamericana 1997).

20 Esta es, por ejemplo, la posición adoptada desde el principio por una de las últimas monografías publicadas entorno a nuestra temática afirmando rotundamente que «la filosofía de Levinas es de un extremo a otro fenomenológica» (Yasuhiko Murakami, *Lévinas phénoménologue* (Grenoble: Millon 2002) p. 11). En este mismo sentido, la revista *Studia Phaenomenologica* tiene previsto publicar en marzo de 2006 un volumen conmemorativo en el centenario del nacimiento de nuestro autor bajo el título revelador de *Levinas and Phemomenology.*

primera que a nuestro joven autor le mereció buena parte de la producción filosófica del maestro. Esta crítica temprana no podría tampoco ser comprendida correctamente sin tener en cuenta, a su vez, la enorme influencia que desde el primer momento proyectó sobre ella la ya citada sombra de Heidegger[21]. La *primera sección* ofrece, sobre todo, una visión generalizada de la fenomenología como invitación al trabajo. Desde la perspectiva aportada por *Ideas* I, Levinas está en condiciones de sostener que la principal contribución de Husserl ha sido la de haber abierto una nueva vía para el conocimiento. Cierra esta sección un apéndice en el que me dedico a desentrañar los aspectos tanto continuistas, como rupturistas que se derivan del desarrollo efectuado por Levinas de la noción de *intencionalidad* y su extensión más allá de sí misma hasta el fenómeno de la inadecuación. Es este, sin duda, un primer ensayo por mi parte en orden a demostrar, por un lado, la indiscutible pertenencia de nuestro autor a la tradición fenomenológica pretendiendo poner de manifiesto, por otra parte, la idea de que la mutación internamente coimplicada en su radicalismo no supone, en principio, sino una fiel continuación de la herencia de Husserl y un intento máximo para que afloren a la superficie las posibilidades internas que estaban ya apuntadas en las propias fuentes de la fenomenología. La *segunda sección* se centra, en cambio, en la crítica levinasiana del intuicionismo de Husserl (cap. 1). Visión, objetividad y existencia se contrastan entonces con el fenómeno de la intuición. En el fondo, todo el proyecto de Husserl podría ser definido perfectamente como una tentativa distinta de recuperar el mundo (cap. 2). Desde esta particular perspectiva he tratado de iluminar la enseñanza husserliana en su conjunto, analizando pormenorizadamente varios de sus aspectos más relevantes, a saber: actualidad y potencialidad de la conciencia, el criterio de cercanía o de lejanía respecto al yo, el transfondo de la conciencia, lo concebible de una aniquilación del mundo leída como la posibilidad de una decepción total en nuestra experiencia, las diferencias entre la *remotio* cartesiana y la reducción husserliana. Mi pretensión última ha sido, en el fondo, la de exponer los rasgos principales que definen una fenomenología de la conciencia catalogada esencialmente como esfera de existencia absoluta (cap. 3). La indubitabilidad del cogito abre, como

21 De la prematura lucidez en la interpretación y crítica de la obra de Heidegger da muestras la comunicación que Levinas pronunció en la Sorbona en 1940 como respuesta a la invitacion cursada por Jean Wahl con el título «L'ontologie dans le temporel». Esta contribución fue traducida primeramente al español en la revista argentina *Sur* (1948) y recogida posteriormente ya en el original francés en *EDE*, pp.77-89. Cf. Jacques Taminiaux «La première réplique à l'ontologie fondamentale» en Catherine Chalier et Miguel Abensour (Eds.), *Emmanuel Levinas: Cahier de l'Herne* (Paris: L'Herne 1991) pp. 275-284.

consecuencia inmediata, toda una serie de reflexiones en torno al problema del yo y de los datos hyléticos, la llamada "trascendencia en la inmanencia" (cap. 4) o, por citar solo un ejemplo más, sobre la cuestión de la conciencia interna del tiempo, objeto, finalmente, de un amplio *excursus* por mi parte. El final de esta sección se ha reservado, precisamente, para destacar la transformación que Husserl ha llevado a cabo en la teoría de la verdad (cap. 5). Desde el punto de vista de Levinas, este tema constituye, sin duda alguna, uno de los aspectos más interesantes que se desprenden de la teoría husserliana de la intuición y el que más oportunidades brinda, efectivamente, a la hora de juzgar el posible intelectualismo del maestro. Toda la *tercera sección* debe ser leída, por tanto, como un intento por mi parte de contrastar la crítica de nuestro autor con la doctrina del propio fundador de la fenomenología. Me dedico en ella a esbozar el problema de la intuición y la experiencia prepredicativa en el convencimiento de que esta "visión" preteórica representa, precisamente, una de las aportaciones más originarias de la enseñanza husserliana. El problema de la experiencia (cap. 1) ocupa, por supuesto, un lugar destacado desde el preciso momento en que comienzan a aparecer cuestiones tan decisivas como la distinción entre intuición sensible y categorial o la relación entre sensibilidad, entendimiento y razón; receptividad y pasividad; e intuición y afección. Es sabido que el proyecto husserliano fue tildado por Levinas fundamentalmente como un idealismo intencionalista (cap. 2) cuya único objetivo consistiría en conducir la sensibilidad a la inteligencia. A la luz de esta perspectiva, convengo en analizar el fenómeno de la *datitud* en *Ideas* I como expresión del paso al idealismo trascendental dado por el maestro. La famosa *Wesensschau* ocupa, igualmente, un espacio destacado en el momento de poner de manifiesto la conocida concepción del maestro acerca de la esencia en cuanto trascendencia de lo sensible. El conocimiento *eidético* y *apriórico* cobra, de este modo, una importancia capital hasta el punto de haber sido considerado como la contrapartida ontológica del *a priori material*. La *sección cuarta* y última de esta parte central de mi obra está consagrada íntegramente a exponer el significado filosófico de la intuición. Levinas interpreta la intuición filosófica, en principio, como el intento de esclarecer la existencia misma del ser. La conciencia intencional se presenta entonces, a diferencia de la reflexión, como el "fenómeno primitivo". Se trata, en definitiva, de investigar hasta qué punto puede hablarse de adecuación y apodicticidad en la vida inmanente. En este "ensayo por comprender vida y mundo" que representa la intuición, la reducción fenomenológica ocupará, por supuesto, un lugar destacado en mi tematización.

Como cierre de esta segunda parte se inserta un apartado especial tratando de presentar los resultados más significativos de mi estudio. Estas breves conclusiones intentan, de hecho, eliminar la sensación de truncamiento que se experimenta en el paso de la segunda a la tercera y última parte del libro. El lector atento, en efecto, podría demandar perfectamente la continuación de los análisis llevados a cabo más allá de la *Teoría de la intuición husserliana.* Abordar pormenorizadamente la importantísima aportación llevada a cabo por Levinas en las contribuciones de los años 30 y 40 hubiera supuesto, no obstante, dilatar en exceso la extensión de mi reflexión en direcciones, además, que apuntan ya a la interpretación más personal y madura de nuestro autor acerca de la fenomenología de Husserl. La tercera parte la he concebido como un ejercicio práctico en el que intento presentar una visión de conjunto que complete, de alguna manera, el propósito de mi exposición. El proyecto consiste, básicamente, en ofrecer las pautas fundamentales del itinerario seguido por Levinas en torno al tema central de la alteridad aplicando buena parte de las ideas principales vertidas previamente a lo largo del libro. En mi interpretación, este tema se puede perfectamente cifrar en la marcha que va de la teoría de la intersubjetividad husserliana al concepto de *substitución* que nuestro autor ha elaborado, sobre todo, en sus últimos escritos. El movimiento inicial hacia la inadecuación en el que intenta *evadirse* más allá del dominio intelectualista de la intencionalidad, completará ahora su sentido en un ensayo sobre la exterioridad más absoluta y la idea del infinito cuyo último estadio consiste en la ex-cedencia hacia el Bien como transesencia ética. Creo que esta última parte es la más sabrosa de todo el texto que estoy presentando y la que mejor ilustra, también, la tesis fundamental que desde el principio está alimentando mi trabajo, a saber: que el itinerario intelectual de Levinas no puede ser comprendido, en absoluto, al margen de la decisiva influencia que sobre él ejerció siempre, de una u otra forma, la fenomenología de Husserl. La cuestión quedará finalmente abierta haciendo que resulte innecesaria cualquier otra conclusión que no sea la de la manifestación de su intrínseca problematicidad.

Si algo pretende la última parte de mi obra es, por tanto, poner en evidencia la necesidad de interpretar la concepción levinasiana de la alteridad a la luz de la teoría sobre la intersubjetividad tal como Husserl la ha confeccionado fundamentalmente en la V *Meditación cartesiana*, esto es, como intento por salir del escollo del solipsismo. Es sabido, sin embargo, que el tema del otro se convierte en el lugar en el que se suscitan, ciertamente, los mayores desacuerdos entre Levinas y Husserl. Mi última intención tratará, pues, de desentrañar los aspectos tanto continuistas como rupturistas que se derivan directamente de la postura

adoptada por Levinas en relación a la teoría de la intersubjetividad husserliana. Un primer objetivo consistirá, por esta misma razón, en demostrar la resistencia que ofrece la propuesta husserliana a las críticas de Levinas. Se pretende defender, en definitiva, la posibilidad de efectuar una lectura del pensamiento de Husserl que vea en su texto algo más que la simple presencia de una especie de «empirismo trascendental». Por este mismo motivo se ofrece, en segundo lugar, una interpretación del camino recorrido por Levinas a la luz, sobre todo, de la potencialidad que internamente le ha suministrado la propia fenomenología.

El fondo del problema al que me enfrento en esta parte de mi libro es que la crítica levinasiana nunca podrá admitir la idea de una «constitución» del alter ego. En este sentido, se entiende perfectamente que nuestro autor no haya considerado la subjetividad, en absoluto, como el punto de partida, sino como el término al que podemos llegar gracias a la substitución del otro en mí. Sucede que este proceso de reorientación de la intencionalidad hacia el Otro como exterior absoluto y principio paradójicamente anárquico, parece situar a nuestro autor, *prima facie*, fuera o al margen del proyecto fenomenológico impulsado por Husserl. La hipótesis desde la que he elaborado mi trabajo es la que afirma, sin embargo, que esta radical ruptura no significa, en principio, sino una profundización, ciertamente no muy ortodoxa, en las internas virtualidades que subyacen aún por explorar en el fondo de este movimiento. Se trata, en definitiva, del filón descubierto a raíz, sobre todo, del paso de lo estático y estructural a lo genético y que el maestro habría comenzado a dar ya tempranamente en los análisis de las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* tan presentes a lo largo de mi redacción. La tematización que allí se realiza de una intencionalidad más originaria, no objetivante y, por tanto, "pasiva", hace que aflore, de modo privilegiado, el interés de Husserl por lo inobjetivable. No es extraño, pues, que Levinas haya ido concentrando su interés, paulatinamente, en torno a los temas de la constitución del otro y del tiempo.

Con el análisis, por último, de la fórmula «como si yo estuviera allí» pretendo prestar mayor atención si cabe a la vinculación que Husserl ha establecido entre la fenomenología de la intersubjetividad y la temática de la constitución temporal. Adelanto ya que en la diferenciación de los distintos modos de aparecer *hic* - *illic* subyace el presupuesto husserliano que tantas veces va a discutirse en estas páginas y que consiste en aceptar el presente vivo y actual como forma irreductible y absolutamente universal; la única posibilidad, en suma, de acceder al otro. Para el fundador de la fenomenología resulta inconcebible una experiencia de la absolutez constituida del otro ego expresada en términos de pasado o futuro. Es un hecho, en cambio, que Levinas contempla la alteridad del

otro como una acontecimiento pasado; pero un pasado que no ha sido nunca presente, un pasado «absolutamente pasado», «irreversible» e «inmemorial», y que «ninguna memoria sabría resucitar en presente». Más aún, nuestro autor pretende haber encontrado, gracias a la expresión de *huella* (*trace*), la manera de describir esa presencia del otro que se manifiesta, enigmáticamente, en su ausencia; ese rastro o vestigio misterioso que queda más acá, por tanto, de la intencionalidad propia de todo fenómeno dado en tiempo presente.

Bajo mi punto de vista, el tratamiento que Levinas realiza de «la diacronía radical del tiempo» trasciende el mero significado metafórico. Lo importante aquí no es que la alteridad del otro sea comprendida por medio de conceptos temporales, sino que el fenómeno mismo del tiempo acabe convirtiéndose en la condición de posibilidad más originaria para la diferencia. En este sentido, una duda nos asalta al final de nuestro trabajo y es la de saber si el fenómeno del otro se puede fundar, con un mínimo de rigor filosófico, sobre la base de una pretendida experiencia no-fenomenológica y an-árquica. En definitiva, ¿no es ésta la forma, típicamente levinasiana, de interrumpir la fenomenología?

Parte I

LEVINAS Y LA FENOMENOLOGÍA

«ἐγὼ γὰρ αὖ οὐ δύναμαι ἄλλο τι νομίσαι ἄνω ποιοῦν ψυχὴν βλέπειν μάθημα ἢ ἐκεῖνο ὃ ἂν περὶ τὸ ὄν τε ᾖ καὶ τὸ ἀόρατον»

(Platón, *Rep.* 529.b)

1. LÍNEAS FUNDAMENTALES EN LA CRÍTICA LEVINASIANA

La necesidad de averiguar hasta qué punto y en qué medida se puede seguir hablando autorizadamente de un Levinas "fenomenólogo" impulsa básicamente el trabajo de este libro. Para comenzar, debo decir que la crítica se presenta en este aspecto de lo más variopinta. De hecho, el primer y más acertado análisis de la producción de Levinas fue el ensayo de Derrida en el que se planteaba ya, precisamente, la incompatibilidad fundamental de las tesis que vertebran *Totalidad e infinito* con la fenomenología[1]. La conclusión a la que se llegaba en 1964 era que «la metafísica de Levinas presupone, en un sentido, la fenomenología que pretende poner en cuestión» dado que, en última instancia, aquella implica «siempre una fenomenología, en su crítica misma de la fenomenología, y sobre todo si quiere ser, como la de Levinas, discurso y enseñanza»[2]. Según este autor, la relación de Levinas con Husserl bien podría describirse, a modo de resumen, como una especie de «constante oscilación entre la letra y el espíritu husserliano

1 Jacques Derrida, «Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas»: en Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia* traducción de Patricio Peñalver (Barcelona: Anthropos 1989) pp. 107-210. De otra naturaleza e importancia es su colaboración de 1980 bajo el título «En este momento mismo en este trabajo heme aquí»: en Id., *Cómo no hablar. Y otros textos* (Barcelona: Proyecto A Ediciones ²1997) pp. 81-116 traducción igualmente de Patricio Peñalver. Las contribuciones siguientes de este autor en torno a la figura de Levinas fueron escritas después de su muerte y recogen, por una parte, la palabra ante el amigo muerto y, por otra, la recepción agradecida de su pensamiento sobre el importante tema de la *hospitalidad* un año después de su fallecimiento: en Id., *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida* (Madrid: Trotta 1998). Derrida, por último, ha dedicado todo un capítulo entero a desglosar la fenomenología del eros, su disimetría evidente "au-delà du visage", a la femineidad de la amistad en la que intenta mostrar los efectos, pero también las carencias -según Levinas-, de lo que este autor llama «implacable configuration: feminité, enfance, animalité, irresponsabilité» (Id., «L'intouchable ou le voeu d'abstinence» en *Le Toucher, Jean Luc Nancy* (Paris: Galilée 2000) pp. 81ss, aquí p. 103.

2 Jacques Derrida, «Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas»... o.c., pp. 179 y 158s. respectivamente.

(discutiendo casi siempre aquélla en nombre de éste)» y en cuyo horizonte, sin embargo, se dibuja ya el perfil de la auténtica ruptura[3].

A fecha de hoy, el ensayo de Derrida constituye todavía la más sutil y significativa de las interpretaciones sobre Levinas a las que hemos podido tener acceso. Es más, muchos tratadistas sostienen seriamente la convicción de que este estudio haya podido influir decisivamente en la elaboración y génesis de *Autrement qu'être* hasta el punto de considerar esta segunda gran obra de Levinas como fruto de la tentativa por parte de su autor de responder a las incisivas objeciones planteadas por Derrida[4]. En esencia, la propuesta de Derrida consiste en impugnar la pretensión de la economía discursiva levinasiana de legitimar la trascendencia de lo infinitamente Otro en el lenguaje de lo Mismo, pues únicamente se puede criticar el lenguaje griego hablando este mismo idioma. Late ya aquí toda la polémica de una crítica que, erigiéndose a sí misma en portavoz de una tradición filosófica que se siente encausada continuamente por el pensamiento de Levinas, se dedica a leer la obra de éste bien como el intento fallido de conciliar la tensión entre judaísmo y filosofía, entre la sabiduría judía y el *logos* griego, o como la imposibilidad de servirse de una conceptualidad filosófica a modo de instrumento capaz de verter un mensaje que se muestra, por otra parte, absolutamente ajeno e intolerable con ese pensamiento concreto.

En cualquier caso, lo que ahora quiero poner de relieve es el hecho de que Derrida haya terminado reconociendo, finalmente, que sus críticas a Levinas lo han estado situando siempre, de una u otra forma, en la discusión de los mismos problemas de la fenomenología[5]. En realidad, fue el propio Levinas quien se encargó ya de confirmar esta misma idea cuando, de manera confidencial, mani-

3 Ibíd., pp. 117s. Prueba de la atención que Levinas ha prestado siempre a los escritos de Derrida la encontramos en el capítulo «Derrida. Tout autrement» que nuestro autor le dedica en *NP*, pp. 65-72.

4 Cf. Colin Davis, *Levinas. An Introduction* (Cambridge 1996) pp. 63ss. Esta misma tesis de la influencia determinante que supuso el estudio de Derrida, no sólo en la obra posterior de nuestro autor sino en buena parte de la investigación sobre Levinas, ha sido sostenida entre nosotros por Ulpiano Vázquez Moro, *El discurso sobre Dios en la obra de Levinas* (Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas 1982) pp. 61ss. Sobre el camino que Levinas recorre de una obra a otra cf. Jacques Rolland, «Un chemin de pensée. *Totalité et Infini-Autrement qu'être*» en *Rue Descartes* publicada por el *Collège international de philosophie* (Février 1998) pp. 39-54.

5 Cf. Jacques Derrida, *Palabra!* (Madrid: Trotta 2003) p. 66. Las tesis que Derrida defiende en esta entrevista es que «la aventura de la fenomenología sigue viva» asistiendo, en la actualidad, «a una tercera ola en la interpretación de Husserl una vez se tiene acceso a textos que antes no era posible» (Ibíd. p. 67).

festó que era Husserl el que siempre había estado, sin lugar a dudas, en el origen de sus escritos[6]. Pues bien, lo interesante no es sólo que nuestro autor haya considerado a Husserl (después de Bergson y Rosenzweig) como la etapa más decisiva de su vida, sino su profundo convencimiento de «que él ha constituido el momento determinante dentro de toda la filosofía en general» hasta el punto de convertirse para el hombre moderno en la «única posibilidad de filosofar de manera metódica»[7]. Sucede, sin embargo, que no todo el mundo está dispuesto a reconocer, sin más, que el resultado final al que nos conducen los desarrollos filosóficos efectuados por Levinas reflejen, con la misma nitidez, la enseñanza original del maestro. De hecho, en las opciones adoptadas por los intérpretes más actuales las hay para todos los gustos y van desde los que piensan que, de ningún modo, se puede insertar su obra dentro de la ortodoxia fenomenológica (considerándola, todo lo más, como una de las múltiples disidencias y radicalizaciones que este movimiento ha provocado a lo largo de su existencia) hasta los que han visto en su reflexión, bien una evolución positiva dentro de los límites y limitaciones de la fenomenología husserliana o, incluso, una mera desviación de la misma que pone nuevamente de manifiesto la radical imposibilidad del proyecto fenomenológico en su conjunto. Ante tal avalancha de opiniones me ha parecido oportuno comenzar haciendo un breve recorrido por las diversas direcciones que básicamente viene adoptado la crítica levinasiana respecto a la particular relación que guarda nuestro autor con la fenomenología.

La labor que trato de desarrollar en este apartado consiste, por tanto, en presentar el estado actual de la cuestión que nos ocupa analizando *grosso modo* algunas de las características más señaladas de las principales líneas interpretati-

6 *EN*, p. 141. En realidad, Levinas siempre ha considerado que lo que él hacía era, al fin y al cabo, fenomenología aunque sin respetar del todo las reglas exigidas por la metodología de Husserl. Cf. *DVI*, pp. 139s.

7 «El rostro, la primogenitura y la fecundidad» Diálogo de Bernhard Casper con Emmanuel Lévinas el 11 de junio de 1981 en París y difundido en la Südwestfunk-3 alemana el 2 de mayo de 1996. Ha sido publicado recientemente en la *Revista de Filosofía* de la Universidad Iberoamericana de Mexico nº 107 (2003) pp. 19-28, aquí p. 21. La asunción por parte de la fenomenología del papel mismo de la filosofía en nuestro siglo se convierte también, curiosamente, en la declaración inicial con la que Jean Luc Marion abre su gran obra *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (Paris: PUF 1989) p. 7. Michel Henry, por su parte, ha sostenido esta misma tesis considerando a la fenomenología, igualmente, «comme le principal mouvement de pensée de notre temps [...] La phénoménologie sera au XX[e] siècle -sigue diciendo- ce que l'idéalisme allemand est au XIX[e] siècle, l'empirisme au XVIII[e] siècle, le cartésianisme au XVII[e] siècle, Thomas d'Aquin ou Duns Scot à la scolastique, Platon et Aristote à l'Antiquité» (Michel Henry, *La Phénoménologie matérielle* (Paris: PUF 1990) p. 5).

vas aparecidas hasta la fecha. Analizo, en primer lugar, la opinión de autores como Etienne Feron o César Moreno, por citar solamente dos ejemplos pertenecientes a áreas lingüísticas diferentes que consideran la radicalización de la propuesta levinasiana cuanto menos como una interrupción o desviación de la fenomenología de Husserl. Para el primero de ellos, en efecto, el cuestionamiento realizado por Levinas al estatuto del discurso filosófico no hace otra cosa más, en general, que poner en juego la tarea de la propia fenomenología como «vigilancia misma del lenguaje» debiendo ella misma ser pensada, en última instancia, como «el ejercicio del lenguaje del ser, *fenomeno-logía*»[8]. La tesis principal de este comentarista es que, aún cuando en sentido riguroso se pudiera hablar en Levinas de una interrupción o, incluso, de una transformación de la fenomenología, lo que este autor habría efectuado realmente sería, más bien, «una inversión del curso de la descripción fenomenológica» que le conduce hasta su otra cara: la ética. Se trata, por tanto, de un giro de la fenomenología, en el sentido de una nueva orientación, con el que Levinas daría el paso de una fenomenología intencional a una fenomenología "trascendental"[9]. César Moreno también ha insistido en señalar, por su parte, este mismo aspecto que no hace sino situar a Levinas dentro del grupo de los fenomenólogos disidentes. En su propuesta llegará a calificar el radicalismo levinasiano, incluso, como *trans-fenomenología*[10]. Esta comprensión del intento levinasiano no representa para él, sin embargo, ningún obstáculo serio a la hora de reconocer las importantísimas enseñanzas que Levinas extrae de la fenomenología de Husserl. Se trata, ciertamente, de un encuentro fructífero en el que nuestro autor, se provee del

8 Etienne Feron, *De l'idée de transcendence à la question du langage. L'intinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas...* o.c. pp. 258 y 265 respectivamente. Esta misma comprensión de la fenomenología, llevaba al traductor español de *AE* a preguntarse al final de su introducción sobre la posibilidad también de que pudiera existir una fenomenología alógica o una «fenomeno-alogía» cf. Antonio Pintor Ramos, «Introducción a la edición castellana» de *AE*... o.c., p. 37. Este mismo autor se referirá más tarde al proyecto de Levinas como un intento que se desliza «en las fronteras de la fenomenología» concediendo, al mismo tiempo, que «la nunca interrumpida discusión de Levinas con la fenomenología es el punto central de su discusión con la filosofía» (Id., «En las fronteras de la fenomenología: el creacionismo de Levinas» en *Cuadernos salmantinos de filosofía* (1992) pp. 177-220, aquí p. 178. Este artículo se incluyó posteriormente en la obra coordinada por Graciano González R. Arnáiz, *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas* (Madrid: Editorial Complutense 1994) pp. 13-60.

9 Cf. Etienne Feron, *De l'idée de transcendence à la question du langage. L'intinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas...* o.c. pp. 275ss. y p. 296 respectivamente.

10 Cf. César Moreno, «Del ser-ahí al heme-aquí (frente al Otro). Transfenomenología y alteridad (Levinas)» en Id., *Fenomenología y filosofía existencial* (Madrid: Síntesis 2000) Vol. II: *Entusiasmos y disidencias* pp. 143-164.

instrumental filosófico fundamental para poder labrar su propia «transfenomenología».

En realidad, la base para esta primera posición crítica había sido establecida ya sólidamente por J. de Greef en 1971[11]. La tesis de este brillante intérprete de Levinas pretendía articular la relación entre la ética y la fenomenología en el interior del propio itinerario intelectual levinasiano. El recurso de Levinas a la fenomenología no tendría así más objetivo que el de encontrar una vía capaz de pensar al otro como aquel que, sin embargo, no es secretado o constituido por una conciencia intencional, sino como alteridad (in)-adecuada. Como se ve, la referencia a la fenomenología en el caso de nuestro autor estaría intrínsecamente unida a la necesidad de tener que salirse finalmente de ella. La pregunta que De Greef se hacía ya entonces era cómo puede Levinas pretender llevar a cabo esta salida de la fenomenología *a partir de la misma fenomenología.* En principio, la tarea de abrir una brecha *de* y *en* la fenomenología vendría posibilitada, por una parte, por la diferencia que en ella se establece entre objetividad y trascendencia y, de otro lado, por la idea (fenomenológica también) de ruptura de horizonte que se convierte, en último extremo, en el dato decisivo que permitirá dar el paso definitivo a la ética. De Greef terminará reconociendo en su artículo, no obstante, que este tránsito de la fenomenología a la ética no puede entenderse en Levinas más que como un «salto» que, de hecho, le sitúa en la estela que toda teología negativa deja tras sí, es decir, la de las afirmaciones no fenomenológicas.

Pero la relación de Levinas con la fenomenología puede ser comprendida también de forma distinta, tratando de ver, ante todo, las afinidades que con ella ha mantenido el proyecto de nuestro autor. Stephan Strasser pasa por ser, en este sentido, un representante singular de esta segunda línea interpretativa. La idea principal que preside su argumentación es que aunque «la filosofía de Levinas difiere esencialmente de todo lo que hasta el presente ha sido concebido como fenomenología», no cabe duda de que su obra «abre al pensamiento fenomenológico una vía nueva, desconocida hasta ahora»[12]. En su opinión, al margen de las múltiples divergencias que pueden ciertamente señalarse entre la filosofía de nuestro autor y la de Husserl, existen múltiples indicios que hablan en favor de una clara similitud entre ambos. Como testimonios de esta proximidad señala

11 Cf. J. de Greef, «Levinas et la phénoménologie» en *Revue de Métaphysique et de Morale* 76 (1971) pp. 448-465.

12 Stephan Strasser, «Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas»... o.c., pp. 101 y 109. Cf. Id., «Le concept de 'phénomène' chez Levinas et son importance pour la philosophie religieuse»en *Revue Philosophique de Louvain* (1978) pp. 328-341.

este intérprete, por ejemplo, el hecho de que los dos filósofos hayan situado a la subjetividad[13] en el centro de sus investigaciones, que las nociones de temporalidad y temporalización desempeñen un papel decisivo en sus obras, que coincidan, igualmente, en su interés por «*descubrir los orígenes ocultos de todo lo que se muestra*» o que sus filosofías, finalmente, se caractericen por haber profesado un «*radicalismo inexorable*» en búsqueda de las cosas mismas y de las «*experiencias fundamentales*»[14]. Todos estos testimonios avalarían la posibilidad de considerar a nuestro autor como fenomenólogo aun cuando su fenomenología deba ser catalogada, a pesar de todo, como un tipo nuevo: «Levinas –concluye diciendo Strasser– ha cambiado la óptica fenomenológica añadiéndole una dimensión de profundidad»[15].

Son muchos los autores que actualmente han seguido indagando la evolución de Levinas analizándola también dentro de los límites que marca a la fenomenología la enseñanza del maestro. Para Hugues Choplin, por ejemplo, el proyecto de nuestro autor ha permanecido siempre, a pesar de su radicalización, «prisionero de las limitaciones de la fenomenología husserliana»; más aún, en el transcurso de su marcha, Levinas se habría revelado, por así decir, «más husserliano que Husserl»[16]. Desde este punto de vista, el intento de nuestro autor por colocar en el centro de su reflexión el «valor de la inadecuación» será considerado por este mismo intérprete como un signo de la continuidad entre los pensamientos husserliano y levinasiano[17]. En apoyo de esta idea, se aduce el hecho de que la intuición en Husserl, en efecto, no termine nunca de completar el proceso en el que se constituye el sentido objetivo de las cosas[18]. Lo que sucede es que

13 Esto no significa que se esté clasificando a Levinas como un "filósofo de la subjetividad" sino, a lo sumo, del sujeto. Se trata, además, de un sujeto que no se identifica ni con el ego trascendental de Husserl, ni con la persona en el sentido de Scheler y, mucho menos, con el «Mit-Daseienden» heideggeriano. Cf. Stephan Strasser, «Emmanuel Levinas: Ethik als Erste Philosophie»... o.c., pp. 259s.; Id., *Jenseits von Sein und Zeit*... o.c., pp. 155ss.

14 Cf. Id., «Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas»... o.c., pp. 118ss. La cursiva es suya.

15 Ibíd., p. 124.

16 Cf. Hugues Choplin, *De la phénoménologie à la non-philosophie. Levinas et Laruelle* (Paris: Kimé 1997) pp. 12 y p. 66.

17 Cf. Ibíd., pp. 54ss. En realidad esto era algo que ya había dicho Derrida cuando se preguntaba si había «un tema más rigurosamente y sobre todo más literalmente husserliano que el de la inadecuación» (Jacques Derrida, «Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas»... o.c., p. 161).

18 Los textos de las *Meditaciones cartesianas* son, a este respecto, muy numerosos y tremendamente concluyentes. Husserl, por ejemplo, afirma allí que el «sentido objetivo, el *cogitatum qua cogi-*

para Levinas «este desbordamiento husserliano no es lo bastante profundo» y necesita todavía ser mucho más radical[19]. En esta misma línea interpretativa parece moverse también el análisis que hace François-David Sebbah de esa fecundidad que surge del «*buen uso* del límite y del exceso en fenomenología» llevados a cabo por «la fenomenología francesa más actual, la posterior a Sartre y a Merleau-Ponty, la que está *haciéndose*»[20]. En el fondo, el propósito principal que guía a este intérprete es el de «reconfigurar el paisaje de la fenomenología francesa contemporánea» mediante el reconocimiento de cierto "aire de familia" en autores como Levinas, Henry, Derrida así como en los más actuales H. Maldiney, J. Garelli y M. Richir, por un lado, J.-T. Desanti y G. Granel, de otra parte, o, incluso, el caso de Jean-Luc Marion. La «ruptura en la *práctica* del *método* fenomenológico» sería, de alguna manera, el denominador común de esta –más teórica que cronológica– generación de fenomenólogos de la que Levinas forma ya parte indudablemente como miembro reconocido de pleno derecho. Lo decisivo aquí es, sin embargo, que en toda esta lista de filósofos recién enumerados nos deja siempre, en conjunto, una extraña sensación: la de «la infidelidad a sí misma, de la interrupción de sí misma, a la que la fenomenología debe consentir para ser fiel a ella misma»[21].

tatum, no nos lo representamos jamás como algo dado de un modo acabado; el sentido *se aclara* sólo, por medio de una interpretación del horizonte y de los horizontes constantemente conjurados de nuevo» (*CM*, § 19, pp. 82s.).

19 Cf. Hugues Choplin, *De la phénoménologie à la non-philosophie. Levinas et Laruelle...* o.c., pp. 56ss.

20 Cf. François-David Sebbah, *l'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie...* o.c., pp. 4 y 19. Este mismo autor ha reservado un amplio capítulo dedicado por entero a nuestro tema: «Levinas y la fenomenología» en su obra *Lévinas. Ambiguïtés de l'alterité* (Paris: Belles Lettres 2000) pp. 83-132. Cf. igualmente la recesión que Rudofl Bernet hace de la anterior publicación aunque desde la perspectiva de la "ambigua" relación que Levinas ha guardado siempre con Heidegger: Rudolf Bernet, «Lévinas et l'ombre de Heidegger» en *Revue philosophique de Louvain* (2002) pp. 786-793.

21 François-David Sebbah, *l'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie...* o.c., p. 37. Hay que precisar, no obstante, que el intento de Sebbah va dirigido básicamente contra la pretensión minimalista de Janicaud, de la que se hablará a continuación, y con la que este autor habría tratando de excluir de la fenomenología a la corriente francesa denominada por él como "teológica". Frente a un diagnóstico tan simple de la situación, Sebbah pretende seguir viendo en los citados ensayos una especie de «autotrasgresión» infligida a la fenomenología desde lo más íntimo de su exigencia y en la que este intérprete no ve brotar sino la fuente precisamente de su interna fecundidad. Cf. François-David Sebbah «Une réduction excessive: où en est la Phénoménologie française?» en Elian Escoubas & Bernhard Waldenfels (Eds/Hrsg), *Phénoménologie française et phénoménologie allemande* (Paris: L'Harmattan 2000) pp. 155-173, aquí p. 157.

Esta misma infidelidad, sin embargo, puede ser analizada también de forma negativa, hablando entonces, en tercer lugar, no tanto de las posibilidades que alberga una positiva evolución de la fenomenología en Levinas, cuanto de la desviación y de la traición a las que este autor la habría sometido en el curso de su reflexión. Es esta una forma más de poner de relieve la radical imposibilidad del proyecto fenomenológico en su conjunto. El debate en sí no es nuevo aunque en Francia adquirió un auge espectacular a partir, sobre todo, del provocador escrito que Janicaud publicara en 1990 sobre «el giro teológico de la fenomenología francesa»[22]. En realidad, la pretensión primera de este autor fue la de redactar el balance de la última filosofía francesa, una especie de *post scriptum* que ayudase a completar la anterior evaluación realizada por Descombes[23] y en la que, curiosamente, se silenciaba casi por completo el nombre de Levinas. Pues bien, lo que ahora se nos dice es que *Totalidad e infinito* representa la primera gran obra de la filosofía francesa que habría asumido de manera explícita el giro teológico[24]. La denuncia de Janicaud se dirige, especialmente, contra la «restauración metafísica (y teológica)» llevada a cabo por nuestro autor y en la que, de hecho, «la fenomenología ha sido tomada como rehén por una teología que no quiere decir su nombre»[25]. La tesis principal de este autor es que Levinas somete a la fenomenología a una doble violencia al recusar, por un lado, el método fenomenológico y haber asimilado, por otra parte, la misma fenomeno-

22 Cf. Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (Paris: L'éclat ²2001). De la viva polémica que desató este ensayo se hizo eco su posterior contribución titulada *La phénomenologie éclatée* (Paris: L'éclat 1998). En ella, el autor reconoce, además, una réplica «indirecta y simbólica» a su obra en el volumen en el que Jean-François Courtine reagrupa y presenta conferencias de Jean-Louis Chrétien, Jean-Luc Marion, Michel Henry y Paul Ricoeur bajo el título *Phénoménologie et Théologie* (Paris: Criterion 1992). También en España ha aparecido recientemente un número de la *Revista de Occidente* dirigido por Olegario González de Cardedal dedicado íntegramente a esclarecer las relaciones entre la filosofía y la teología. Allí puede consultarse el artículo en el que Pilar Fernández Beites recoge, precisamente, la anterior polémica de Janicaud intentando profundizar, a partir de ella, en las contribuciones que en este campo concreto han hecho autores como Marion, Chrétien y Henry. Lamentablemente, la autora ha prescindido explícitamente de la obra de Levinas en su texto argumentando la amplitud con la que nuestro filósofo viene siendo estudiado en la actualidad. Cf. Pilar Fernández Beites, «Fenomenología francesa y teología» en *Revista de Occidente* 258 (2002) pp. 124-147.

23 Cf. Vicent Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de Philosophie française* (Paris: Minuit 1979) *Lo mismo y lo otro. Cuarenta años de filosofía francesa (1933-1978)* Traducción de Elena Benarroch (Madrid: Cátedra 1988).

24 Cf. Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*... o.c., p. 26.

25 Ibíd., pp. 31 y 33 respectivamente.

logía con la ontología neutralizante. A pesar de todo, Janicaud acaba aceptando la pertenencia genealógica de nuestro autor a la tradición fenomenológica, incuestionable en lo que a sus primeros escritos se refiere, lo cual no significa que con ello se esté legitimando, en modo alguno, el particular y estratégico desarrollo de su metodología.

El fondo del problema que aquí se plantea no consiste, en mi opinión, en el cuestionamiento y estigmatización que este autor hace del giro teológico en determinados "fenomenólogos" franceses –Levinas, de manera muy destacada– y que Heidegger, con anterioridad, había convenido ya en aplicar a Schelling[26], sino la sospecha que él introduce acerca de la posibilidad misma de la fenomenología. Así, al menos, se deja entrever ya claramente en las afirmaciones de su siguiente obra. Su impresión entonces es que en los últimos tiempos hemos asistido a una espectacular eclosión de la fenomenología en múltiples y divergentes orientaciones, y la pregunta que nos tenemos que hacer es si este estallido significa, realmente, la imposibilidad de la fenomenología como algún autor lo había ya sugerido[27]. En realidad, el giro teológico de la fenomenología contemporánea no constituiría sino un síntoma elocuente de su intrínseca imposibilidad. Pues bien, frente a una concepción maximalista y teísta de la fenomenología, Janicaud reivindicará la posibilidad de elaborar una lectura «no teológica» (que no

26 Heidegger, en efecto, utiliza la expresión «*theologische Wendung*» para referirse a la introducción que Schelling hace en su *Tratado sobre la esencia de la libertad humana* de la idea de Dios como guía del "sistema". El autor de Todnauberg precisa entonces que «la palabra y el concepto "teología" surge, en primer lugar, no en el marco y al servicio de un sistema eclesial de fe, sino dentro de la filosofía [...] Toda filosofía es teología en el sentido original y esencial de que el concepto (λόγος) del ente en el todo pregunta por el fundamento del ser y este fundamento se llama θεός, Dios. También la filosofía de Nietzsche, por ejemplo, que en su proposición más esencial dice "Dios ha muerto" es, según esto, teología [...] Aquí teo-logía dice, para repetirlo, pregunta por el ente en el todo. Esta pregunta por el ente en el todo, la teológica, no puede hacerse sin la pregunta por el ente como tal, por la esencia del ser sobre todo. Esta es la pregunta por el ὂν ᾗ ὄν, "ontología". El preguntar de la filosofía es siempre y en sí ambos, onto-lógico y teo-lógico, en sentido muy amplio. Filosofía es *ontoteología.* Cuanto más originalmente ella es ambas en una, más propiamente es filosofía. Y el tratado de Schelling es por eso una de las obras más profundas de la filosofía porque es en un sentido ontológico y teológico *al mismo tiempo*» (Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (Tübingen: Max Niemeyer 1971) publicado también en *GA*, II Abteilung: Vorlesungen 1923-1944 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1988) Band 42, pp. 61s.

27 Cf. Dominique Janicaud, *La phénomenologie éclatée...* o.c., pp. 23s. El autor al que se nos remite es Éric Alliez y su obra *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine* (Paris: Vrin 1995). Cf. así mismo el balance de Jocelyn Benoist, «Vingt ans de phénoménologie française» en Yves Mabin (dir.) *Philosophie contemporaine en France* (Paris: Ministère des Affaires Etrangères 1994) pp. 27-51.

significa simplemente atea) de la misma. Lejos de toda restauración más o menos confirmada de la metafísica, se trataría de reorientar, reconcentrar o delimitar nuevamente la fenomenología tanto terminológica como metódicamente, dándole un «estilo minimalista» que huya de cualquier ambición totalizante o fundante para acometer «una orientación más perspectivista»[28].

La crítica un tanto "iconoclasta" del reciente e inesperadamente fallecido Janicaud viene de alguna manera a otorgar carta de ciudadanía a la tesis fundamental de Alliez según la cual deberíamos hablar *«menos de un giro (tournant), de un desvío (dé-tournement) teológico de la fenomenología francesa, que de una autocomprensión de la vuelta (re-tournement) de la inmanencia a la llamada de esta trascendencia primordial* que permitiría a la fenomeno-logía acceder a su posibilidad más perfecta: *nombrar en su fenomenalidad pura la aparición de lo absoluto e identificarlo con el sujeto absoluto como principio de todo fenómeno*»[29]. Desde este enfoque, el principal esfuerzo de Levinas y de todos los demás autores franceses desde Sartre, Merleau-Ponty, también Ricoeur en una determinada forma, hasta Michel Henry, Marc Richir, Didier Frank así como Jean-Louis Chrétien y Jean-Luc Marion habría sido, por tanto, el de continuar investigando el filón que Husserl abrió como pionero más allá de la objetividad constituible[30] aunque esta empresa no haya estado nunca exenta, por otro lado, de verse abocada finalmente al fracaso.

Bajo mi punto de vista, sin embargo, una –en sí legítima– exploración hasta sus últimas consecuencias de las internas posibilidades de la fenomenología como la que Levinas habría podido intentar llevar a cabo no debería confundirse, en ningún caso, con alguno de los planteamientos que pugnan en el debate sobre la relación entre fenomenología y teología. El error principal se comete cuando

28 Cf. Dominique Janicaud, *La phénomenologie éclatée...* o.c., pp. 94ss. Como muestra del gran interés con el que se siguió la propuesta de Janicaud puede consultarse el interesantísimo y esclarecedor diálogo al que este autor se sometió tras su breve conferencia «Phénoménologie ou métaphysique?» en el coloquio de fenomenología de 1999 cf. Elian Escoubas & Bernhard Waldenfels (Eds/Hrsg), *Phénoménologie française et phénoménologie allemande...* o.c., pp. 175-184 para la conferencia y pp. 185-213 para el diálogo.

29 Éric Alliez, *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine...* o.c., p. 63. La cursiva es suya.

30 Cf. Ibíd. p. 60. Alliez remite, a su vez, a la opinión que Jean-Luc Marion había vertido en su artículo «De l''histoire de l'être' à la donation du possible» en *Le Débat* 72 (1992) pp. 186s afirmando el interés de Husserl por lo inobjetivable a partir, sobre todo, de sus investigaciones en 1905 sobre *la conciencia interna del tiempo* y en las que el maestro descubre, como veremos más adelante, una intencionalidad más originaria, no objetivante y, por tanto, "pasiva".

se comienza admitiendo la presencia ya en Husserl de un «giro teológico» basándose en las manifestaciones de carácter religioso que presentan los inéditos[31] y en las posibles ambigüedades que parecen mostrar tanto este autor como Heidegger con relación a la herencia teológica[32]. Cierto que el reclamo que la fenomenología francesa viene haciendo de la tercera meditación de Descartes (en la que, como se recordará, se abre la vía para la aceptación de la idea de lo Infinito) siempre ha sido, a este respecto, un recurso reiterado en el tiempo por buena parte de los filósofos de esa concreta área geográfica. Lo que no es tan seguro es que este mismo reclamo pueda de algún modo reconocerse ya en las afirmaciones de carácter religioso que Husserl vierte en los inéditos habida cuenta del "ateísmo metodológico" con el que este autor ha venido diseñado explícitamente sus obras publicadas[33]. Y lo mismo puede decirse en el caso de

31 Contrario a este tipo de interpretaciones se muestra el artículo de Jocelyn Benoist, «Husserl au-delà de l'onto-théologie?» en *Les études philosophiques* 4 (1991) pp. 433-458. En realidad, la pregunta desde la que este estudio se plantea no hace sino introducir una cuestión eminentemente heideggeriana en la reflexión de Husserl lo cual no deja de ser cuanto menos arbitrario. En todo caso, la opinión de este autor es que a tenor de los escritos inéditos (que en ningún caso pueden ser tenidos como los textos más canónicos de la fenomenología) parece que Husserl habría abierto una vía para la consideración de un Dios definido de manera aristotélica. El autor se apoya, principalmente, en el manuscrito F 24: «Formale Ethik und Probleme der praktischen Vernunft» (Id, p. 439). En cualquier caso, con su «pensamiento ateo de lo sagrado» Husserl habría liberado el concepto de Dios de su papel fundador tradicional aunque, por otra parte, la subjetividad trascendental e, incluso, la intersubjetividad, vengan a ocupar, para Benoist, el lugar que aquél había dejado vacío haciendo imposible que desaparezca del todo la estructura metafísica que sustenta su filosofía. En mi opinión, el parecido que estas tesis guardan con el planteamiento clásico de Ricoeur juzgando la V *Meditación cartesiana* como el intento husserliano equivalente y substituto de la propuesta introducida por Descartes para salir de la condena de solipsismo resulta aquí más que evidente. Recuérdese que la hipótesis sostenida por Ricoeur era que la diferencia entre ambos autores estribaría en que, en el caso del filósofo alemán, se busca en una filosofía de la intersubjetividad el fundamento superior de la objetividad que el pensador francés encontraba en la *veracitas* divina. Si en aquel caso se decía que el cogito se transcendía por Dios, ahora Husserl intentará, por su parte, acceder a la trascendencia del Ego por medio del *alter ego* (Paul Ricoeur, «Étude sur les "Méditations Cartésiennes" de Husserl»: *Revue philosophique de Louvain* 52 (1954) 75-109, aquí p. 77).

32 Esta era, en efecto, la tesis de fondo que animaba también la propuesta de Mikel Dufrenne, «Pour une philosophie non théologique» en Id., *Le Poétique* (Paris: PUF 1973) pp. 7-57. Mariano Álvarez Gómez se ha acercado recientemente a la relación de Heidegger con la teología en el capitulo «Dios a la espera del hombre» de su última publicación *Pensamiento del ser y espera de Dios* (Salamanca: Sígueme 2004) pp. 357-414. (Con bibliografía actualizada sobre el tema en la p. 360 n.8). La última monografía dedicada a la relación de Heidegger con la teología a la que he tenido acceso es la de Didier Franck, *Heidegger et le christianisme* (Paris: PUF 2004).

33 Cf., por ejemplo, el § 58 de *Ideas I* en el que Husserl extiende la reducción fenomenológica al ámbito de lo absoluto y de la trascendencia de Dios o la cita del comienzo de las *Meditaciones cartesianas* en la que muestra sus distancias con el recurso cartesiano a la garantía de la idea de Dios:

Levinas donde el movimiento hacia lo infinito, que el ha propugnado desde el inicio prácticamente de su carrera como salida del ser, no puede ser comprendido, en absoluto, como un simple movimiento teológico. El ensayo hacia el exterior más absoluto como dinamismo que lleve a lo infinitamente Otro no se ha planteado nunca, en efecto, en el sentido de una trascendencia hacia una "existencia superior", sino como una «ex-cedencia» ética, una salida del ser y de las categorías que lo describen y que nuestro autor sitúa permanentemente bajo la fórmula platónica del Bien como "transesencia" («ἐπέκεινα τῆς οὐσίας»)[34], esto es, como aquello que no sólo se sitúa más allá o por encima del ser, sino que ocupa dentro del ser el fundamento último; aquello, por tanto, que trasciende la idea cartesiana de lo Infinito[35] hasta llegar a colocarse, finalmente, como el ser *ratione perfectionis*.

«Sabemos, gracias a las investigaciones recientes y especialmente gracias a los espléndidos y profundos trabajos de Gilson y Koyré, cuantos "prejuicios" no aclarados, heredados de la escolástica contienen aún las *Meditaciones*» (Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes* trad. Peiffer et Levinas (Paris: Vrin ⁹1992) p. 20). Curiosamente esta precisión no aparece reflejada, sin embargo, en la edición oficial que se hizo de esta obra en la *Husserliana*. Por su parte, Jean-Luc Marion ha llamado la atención sobre el «ateísmo de método» defendido igualmente por Heidegger cf. Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (Paris: PUF 1997) p. 57.

34 *República* 509 b. En 1947 Levinas situó ya su propia búsqueda bajo la guía de esta fórmula cf. *DEE*, p. 9. Nuestro autor, por ejemplo, vuelve a recobrar esta idea platónica en 1961 al tratar la fundamental noción de "creación" en cuanto inicio del movimiento hacia la trascendencia y la alteridad. Cf. *TI*, p. 269 (*La création*). La fórmula ha sido finalmente recogida como centro de su propuesta ética definida como «el Bien antes del Ser» (*AE*, p. 156). Existe la fundada sospecha de que el título mismo de esta gran obra obedece al intento de Levinas de traducir la citada expresión. Cf. la «Introducción» de A. Pintor Ramos a la edición castellana de *AE*, p. 13. Por su parte, Klaas Huizing vislumbra en este título la complicada controversia mantenida por Levinas con Heidegger cf. Klaas Huizing, *Das Sein und der Andere. Levinas'Auseinandersetzung mit Heidegger*... o.c., p. 16 n.23 y p. 186. Esta última interpretación vendría avalada, en última instancia, por el uso que Heidegger hizo también de la fórmula. Cf. Jacques Derrida, «Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas»... o.c., pp. 116s. y p. 192. Una buena y pormenorizada exégesis de la expresión platónica se puede leer en Jean-François Mattéi, «Levinas et Platon, sur l'"*au-delà de l'être*"» en *Noesis* nº 3 (1998) pp. 9-26. Para el estudio en Platón del «Bien» como «"transesencia" que constituye la verdadera transcendencia» sigue siendo aconsejable el minucioso y bellísimo análisis de Marcelino Legido, «Bien, Dios, Hombre. Estudios sobre el pensamiento griego» en *Acta Salmanticensia* XVIII (1964) especialmente pp. 13-55.

35 Levinas ha pasado de una idea de creación concebida según el orden cartesiano donde el yo estaba puesto como punto de partida, a desarrollar en sus últimos escritos el nivel ético de la responsabilidad, que constituye estrictamente la huella de la creaturalidad del sujeto. Sobre la idea de Infinito en Levinas cf. Jean-François Lavigne «L'idée de l'infini: Descartes dans la pensée d'Emmanuel Lévinas» en *Revue de Metaphysique et de Morale* (1987) pp. 54-66. Desde una perspectiva distinta, B. Forthomme ha analizado lo que él denomina como «metafísica de la exterioridad». Se trata de la estructura metafísica de Levinas cuya dinámica estaría inspirada, en su opinión, en el orden cartesiano de las *Meditaciones*, el orden «analítico» cartesiano a-cósmico, irreductible al orden de las razones, y cuyo núcleo

2. El camino de Levinas en la fenomenología

La tarea que en este libro traigo entre manos consiste, sigo insistiendo, en intentar rehacer de nuevo la trama filosófica que subyace en el itinerario intelectual de Levinas como lector y traductor de Husserl. Mi objetivo pretende haberse reflejado ya, de algún modo, en el título principal escogido para encabezar la presente obra: «De Husserl a Levinas. Un camino en la fenomenología». Como se sabe, el tema del camino (*hodós*) preside ya la búsqueda filosófica en uno de los textos fundantes de la metafísica griega como es el poema de Parménides y reaparece con toda su pujanza en la cima de dicha metafísica cuando, en el libro VII de la *República* y con toda minuciosidad, Platón nos describe el camino que deberá seguir el alma desde la oscuridad cotidiana de la vida hasta la luminosa región de la filosofía. En realidad, esta metáfora no ha dejado desde entonces de acompañar la investigación filosófica incluida aquella cuya labor principal se precipita en el hallazgo de un "mét-odo". En este sentido, también la obra de Husserl puede ser leída como un intento desesperado por encontrar para la filosofía la primera y más radical de las vías posibles, encargándose él mismo, además, de ensayar en variadas formas si el acceso que cada una de ellas nos abre se halla o no expedito finalmente de cualquier clase de supuestos que pudiera llegar a enturbiarla. No en vano, será esta "ausencia de supuestos" (*Voraussetzungslosigkeit*) la que mejor plasme el ideal definitivo al que en último término aspira la propia fenomenología. En cualquier caso, la procedencia del título de mi trabajo es de otra índole y su origen no pasará desapercibido, con toda seguridad, para cualquiera que conozca mínimamente los avatares históricos por los que fue atravesando el movimiento propiciado por Husserl en Alemania. La sugerencia la he tomado, en efecto, de una colaboración de Heidegger en la que este autor hace una reflexión tardía acerca de lo que personalmente había significado *su* personal «camino en la fenomenología»[36].

principal habría que situarlo, por tanto, siguiendo la idea de *infinito*, esto es, en el deseo de la trascendencia como relación con la Alteridad. Cf. Bernard Forthomme «Structure de la métaphysique levinassienne»: en *Revue Philosophique de Louvain* 78 (1980) 385-399; Id., *Une philosophie de la transcendance. La métaphysique d'Emmanuel Lévinas* (Paris: La Pensée Universelle 1979) pp. 201ss. Prueba de la importancia que representa el tema de la «creación» en la obra de Levinas da cuenta, entre otros, el magnífico artículo de Antonio Pintor Ramos, «En las fronteras de la fenomenología: El creacionismo de Levinas»... o.c., pp. 209ss. Cf. asímismo O. Gaviria González, «L'idée de création chez Levinas: une archéologie du sens»: en *Revue Philosophique de Louvain* (1974) pp. 509-538.

36 Martin Heidegger, «Mein Weg in die Phänomenologie» en *Zur Sache des Denkens*: *GA* I, Band 14, 81ss. La versión original apareció en un volumen de homenaje al editor Niemeyer: «Her-

Heidegger pasa, ciertamente, por ser uno de aquellos discípulos –si convenimos en aplicar este calificativo a la ambigua relación que este autor mantuvo con Husserl[37]– que pasó, relativamente pronto y casi sin solución de continuidad, de una fascinación, prolongada en el tiempo, por las *Investigaciones Lógicas* a la ruptura más absoluta con el proyecto que el maestro apenas había esbozado. No es este el momento ni el lugar, sin embargo, para seguir indagando en la innegable vinculación de la filosofía de Heidegger con la fenomenología y que Lyotard resumió ya de manera admirable cuando dijo que «de Husserl a Heidegger hay sin duda una herencia, pero hay también una mutación»[38]. Por el momento, baste decir que el propio Levinas comprenderá esta relación en una

mann Niemeyer zum achtzigsten Geburtstag am 16. April 1963» y fue publicada posteriormente en 1969 en el volumen titulado *Zur Sache des Denkens* (Tübingen: M. Niemeyer ³1988) pp. 81-90. Existe una traducción al español de Félix Duque en *Martin Heidegger. Tiempo y ser.* Introducción de Manuel Garrido (Madrid: Tecnos 1999). Este no es, ciertamente, el único lugar en el que Heidegger ha empleado la metáfora del «camino» o «caminos» para referirse a la andadura intelectual de su pensamiento y, de hecho, la palabra alemana «*Weg*» y sus derivados pueblan muchos de los títulos de sus publicaciones hasta el punto de haberse convertido en el lema de la edición completa de sus escritos: *Wege, nicht Werke.* Cf. Otto Pöggeller, *Der Denkweg Martin Heideggers* (Pfullingen: Günther Neske 1963/1990) Traducción al español y notas de Félix Duque con un nuevo Apéndice sobre «Los últimos años de Heidegger, *El camino del pensar de Martin Heidegger* (Madrid: Alianza 1993).

37 Cf. el capítulo dedicado a analizar el perfil humano y político de la relación de Heidegger con Husserl en Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* (Frankfurt: Campus 1988) Versión española de Helena Cortés Gabaudan, *Martin Heidegger* (Madrid: Alianza 1992) pp. 186ss.

38 J.-F. Lyotard, *La phénoménologie* (Paris: PUF 1954) traducido al español por Aida Aisenson de Kogan, *La fenomenología* (Barcelona: Paidós 1989) p. 12. Para un primer acercamiento a esta farragosa cuestión puede consultarse, entre otras, las obras de Danilo Cruz Vélez, *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger* (Manizales: Universidad colombiana de Caldas ²2001); Josep María Bech, *De Husserl a Heidegger: la transformación del pensamiento fenomenológico* (Barcelona: Universitat 2001); J. François Courtine, *Heidegger et la phénomenologie* (Paris: Vrin 1990); Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A historical introduction...* o.c., pp. 236ss.; la colectiva debida a F. Volpi, J.-F. Mattéi, Thomas Sheehan, J.-F. Courtine, Jacques Taminiaux, J. Sallis, Dominique Janicaud, A.L. Kelkel, Rudolf Bernet, R. Brisart, K. Held, M. Haar, S. Ijsseling, *Heidegger et l'idée de la phénoménologie* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1988). Cf. igualmente, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Hermeneutik und Reflexion. Der Begrifg der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl* (Frankfurt am Main: Klostermann 2000) y la colaboración en el *Symposium* de Bonn promovido por la fundación Alexander von Humboldt en 1989 de R. Charles Bruzina, «Gegensätzlicher Einfluß - Integrierter Einfluß. Die Stellung Heideggers in der Entwicklung der Phänomenologie» en Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler (Hrsg.) *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* (Frankfurt: Vittorio Klostermann 1990) Band II: *Im Gespräch der Zeit,* pp. 142-160. Entre nosotros, Ramón Rodríguez ha sido quien mejor ha plasmado la ascendencia que tuvo la fenomenología husserliana en la transformación hermenéutica realizada por Heidegger. Cf. Ramón Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger* (Madrid: Tecnos 1997).

perspectiva eminentemente continuista[39]. Con todo, mi referencia al autor de *Ser y tiempo* se debe, exclusivamente, a la importancia que adquiere para el presente estudio el escrito en cuestión. En esta contribución, además de referirse Heidegger a la fenomenología como aquella actitud que iluminó su propio camino de la pregunta por el ser, pone sobre el tapete la delicada cuestión de su misma actualidad. Pues bien, Heidegger viene a considerar entonces que el valor de la fenomenología aparece ya hoy como «algo pasado, que tan sólo se desdibuja históricamente junto con otras direcciones de la filosofía». Lo que sucede es, no obstante, que nunca la fenomenología podrá ser ya tomada, bajo ningún concepto, como una dirección histórica más, sino como aquella –sigue diciendo– «que se transforma con el tiempo y, sólo de este modo permanece como posibilidad del pensar»[40].

En cierta manera, el planteamiento de Heidegger que aquí acabo tan sólo de esbozar nos introduce de lleno en el debatido asunto de la delimitación del concepto de fenomenología. Es el suyo, verdaderamente, un modo amplio y vago de comprenderla que, de algún modo, la termina por diluir como mera posibilidad intrínseca y permanente del camino del pensamiento. Desde esta perspectiva, toda filosofía tendría que ser considerada, en cierta medida, como fenomenolo-

39 Cf. *THI*, p. 15. La convicción primera de Levinas es que Martin Heidegger se habría mantenido todavía fiel al método de la descripción fenomenológica en *Sein und Zeit* inaugurando la tercera etapa de este movimiento. Cf. Id., «Phénoménologie» en *Revue Philosophique de la France et l'Etranger* (1934) pp. 414-420, aquí p. 414. Se trata de la minuciosa y brillante *revue critique* que Levinas hiciera al nº XI del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (1930) y que ahora se halla recogida en *IdI*.

40 Martin Heidegger, «Mein Weg in die Phänomenologie»... o.c., p. 90. La ligazón entre fenomenología y luz es un motivo recurrente en este autor y desde esta misma perspectiva habría que entender, igualmente, su indicación un tanto intempestiva de 1923 acerca de la verdadera influencia de Husserl sobre él como aquél que le «puso los ojos» (Id., «Prólogo» a *Ontologie (Hermeneutik der faktizität)* [Frankfurt am Main: V. Klostermann 1982] en *GA*, II, Band 62, p. 5). En realidad, Heidegger ya había adelantado la necesidad de comprender lo esencial de la fenomenología no tanto como dirección filosófica efectiva, cuanto como "posibilidad" del pensar según las famosas expresiones de la página 38 del § 7 de *SuZ*. Es en este mismo lugar donde aparece, además, el discutido agradecimiento a Husserl considerado siempre por su autor como la auténtica dedicatoria del libro al maestro. Sobre la explicación que Heidegger dio de la eliminación de la dedicatoria a Husserl a partir de la quinta edición puede consultarse la controvertida entrevista del *Spiegel*, que se remonta a 1966 aunque su publicación fuera postergada hasta 1976, y en la que remite a su obra *Unterwegs zur Sprache* editada por Friedrich Wilhelm von Hermann en *GA* I, Band 12 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1985) Traducción castellana de Yves Zimmermann, *De camino al habla* (Barcelona: Serbal 1987). Cf. *Martín Heidegger. La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel.* Estudio preliminar, traducción y notas de Ramón Rodríguez, (Madrid: Tecnos ²1996); Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie...* o.c., p. 187.

gía o, dicho de otro modo, habría que reconocer a la fenomenología como ese rasgo metódico fundamental y esa actitud permanente que de continuo viene animando a la filosofía en cada una de sus múltiples y variadas transformaciones históricas. Pero el problema sigue consistiendo, no obstante, en saber si la fenomenología puede ser rigurosamente concebida al margen de la enorme aportación que supuso históricamente el pensamiento particularmente inspirado de Husserl. En sentido estricto, ni siquiera Heidegger ignoraba la importancia decisiva que representaba la obra del maestro para el curso posterior de esta disciplina[41].

Poner de manifiesto la legítima y determinante ligazón de la fenomenología con su fundador no significa, sin embargo, que mi proyecto deba ser comprendido como el intento de enarbolar un concepto estricto de la misma, es decir, aquel que termina por reducirla, básicamente, a la filosofía de Husserl o, cuanto más, a la que se limita a seguir rigurosamente el método y las enseñanzas del maestro *avant la lettre*. La herencia de Husserl no consiste tanto en la continuación de los senderos por los que él avanzó una y otra vez con admirable esfuerzo y tesón (aunque sin llegar siquiera a divisar la meta anhelada)[42] cuanto en los nuevos horizontes que paulatinamente iban abriéndose con su marcha y que son los que permitieron prolongar la fenomenología en direcciones que, a día de hoy, han ido mucho más lejos, incluso, de lo que el mismo maestro pudo siquiera llegar a imaginar. En este sentido, las palabras con las que se presentó el

41 Una de las tareas principales que Heidegger se propuso llevar a cabo en su *Introducción a la investigación fenomenológica* fue, precisamente, la de señalar la ruptura que representaban las *Investigaciones lógicas* de Husserl en relación al concepto mismo de fenomenología, considerándolas, ya entonces, como su último estadio. Cf. Martin Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (Winter Semester 1923/24) en *GA* II, Band 17 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994). Es un hecho evidente que Heidegger dispensó siempre un gran aprecio a las *Investigaciones lógicas,* «un libro -dice él- con siete y más sellos» (Id., *Grundprobleme der Phänomenologie (Wintersemester 1919/20)* hrsg. Hans-Helmuth Gander en *GA* II, Band 58 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1992) p. 16). Así, al menos, lo ha estado afirmando la mayor parte de la crítica cf. Jacques Taminiaux, *Le regard et l'excédant* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1977); François Dastur, «Heidegger und die Logische Untersuchungen» en *Heidegger-Studien* (1991).

42 Al concluir prácticamente su carrera docente, Husserl mismo asumió que nunca llegaría a ver plenamente cultivada la «tierra infinitamente fecunda de la verdadera filosofía» teniéndose que limitar, finalmente, con pisar, «como verdadero filósofo», el umbral de la tierra prometida. Cf. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Drites Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften, *Hua* V (Den Haag: Martinus Nijhoff 1952) § 7, p. 161 que corresponde al *Nachwort* a la edición inglesa del primer tomo, recogido en la edición española como *Epílogo* a *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* trad. de José Gaos (Madrid: Fondo de Cultura Económica 1993).

anuario fundado por Husserl parecen, a mi juicio, un modo excelente de cancelar radicalmente este debate sobre si la fenomenología representa o no un verdadero movimiento en la historia de la filosofía[43]. En efecto, en este prólogo inaugural del que más tarde será considerado como el órgano máximo de expresión fenomenológica alemana, Husserl y los suyos advierten ya la necesidad de no confundir a la fenomenología con un mero sistema escolar que vertebran los editores y que debe ser presupuesto absolutamente por todos los futuros colaboradores[44].

Lo cierto es que los acontecimientos fueron, a pesar de todo, desarrollándose de manera algo distinta a la entonces prevista y es que la práctica ausencia de restricciones de la que, de hecho, disfrutaba la creciente labor investigadora suponía, como contrapartida, que la fenomenología quedara a merced de las múltiples interpretaciones que paulatinamente fueron apareciendo y que no siempre, sin embargo, lograron respetar, con la debida seriedad, el espíritu estrictamente científico que había impulsado el trabajo fenomenológico en sus inicios. Como alguien dijo refiriéndose al círculo de fenomenólogos de Freiburg, el movimiento iniciado por Husserl «era mucho más un semillero que un molde»[45]. También Levinas, no podemos negarlo aquí, fue uno de aquellos primeros conocedores de la obra de Husserl que pronto recibieron la temprana influencia de la transformación[46] a la que Heidegger, con su peculiarísima y par-

43 Aunque las primeras palabras de la «Introducción» de la tesis de Levinas nos hablen ya del «movimiento fenomenológico» dominante por aquel entonces en Alemania, no es del todo claro que esta palabra «movimiento» pueda ser utilizada sin más precisiones para referirse a la fenomenología. Un extraordinario trabajo y muy minucioso sobre la fase alemana de la fenomenología es el de Antonio Pintor Ramos, «Vicisitudes del movimiento fenomenológico alemán» en *Naturaleza y Gracia* 18 (1971) pp. 367-411.

44 Cf. «Vorwort» zum *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1 (1913)» en Thomas Nenon y Hans Reiner Sepp (Hrsg.), *Edmund Husserl. Aufsätze und Vorträge (1911-1921)* (Dordrecht/Boston/Lancaster: Kluwer Academic Publishers 1987): *Hua* XXV, pp. 63s., aquí p. 63. Este prólogo, a diferencia de los que aparecieron en los números 2 y 4 del citado anuario, no está firmado explícitamente por Husserl aunque todo parece indicar que fue el propio fundador de la fenomenología el que aquí habló en representación de todo el grupo de editores.

45 Cf. Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A historical introduction...* o.c., p. 257.

46 Acierta Ramón Rodríguez al denominar a la primera fase de la filosofía heideggeriana como «transformación hermenéutica de la fenomenología» cf. Ramón Rodríguez, «Reflexión y evidencia. Aspectos de la transformación hermenéutica de la fenomenología en la obra de Heidegger» en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 13 (1996) pp. 57-74. Cf. Id., *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger...* o.c.; Josep María Bech, *De Husserl a Heidegger: la transformación del pensamiento fenomenológico...* o.c.

ticular interpretación, sometió la fenomenología del maestro. Pero que la lectura realizada por Levinas de la obra de Husserl se halle, al menos en un primer estadio, impregnada del espíritu interpretativo de Heidegger no significa, en cambio, que su interés por este autor pueda ser calificado como estrictamente heideggeriano[47]. En Levinas sucede algo parecido a lo que ocurre con algunas comprensiones contemporáneas de la fenomenología de Husserl en las que una decisiva ascendencia del pensamiento de Heidegger obra en ellas como si se tratase de una especie de "pantalla" que impide, o dificulta al menos, una labor rigurosa de acercamiento a las fuentes primigenias de la inspiración husserliana[48]. Llegados a este punto, sin embargo, estoy plenamente convencido que todavía hoy sigue conservando todo su valor para nosotros aquella recomendación que hiciera José Gaos -traductor como Levinas de las *Meditaciones cartesianas*- en su introducción a la primera edición española de esta gran obra de Husserl cuando, tras advertir sobre «las seductoras novedades posteriores» que ya entonces acechaban con malinterpretar el pensamiento original del creador de la fenomenología, concluye diciendo premonitoriamente que «a Husserl habrá que volver, de él habrá que partir, durante bastante tiempo aún, hasta que haya advenido definitivamente el de tratarle como un gran clásico más»[49].

Desde esta perspectiva, se entenderá que el objetivo trazado para este libro sea el de intentar demostrar que buena parte de la obra filosófica de Levinas debe ser realmente comprendida como una más de las múltiples direcciones por

47 Cf. John E. Drabinski, *Sensibility and singularity: the problem of phenomenology in Levinas...* o.c., p. 3. La mayor parte de los intérpretes han estado siempre fundamentalmente de acuerdo a la hora de destacar que el giro inicial hacia Heidegger realizado por Levinas a partir de 1930 no se detiene en este autor más que lo estrictamente necesario para elaborar la critica contra Husserl, convirtiéndose sin demora en una requisitoria que se vuelve a su vez contra el propio Heidegger. Cf. Jacques Derrida, «Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas»... o.c., pp. 119ss. Se trata de un proceso calificado por algún autor como «movimiento en lanzadera» en el que las críticas dirigidas primeramente a Husserl desde la apropiación del pensamiento de Heidegger, sufren después, sin llegar a desaparecer del todo, un proceso de radicalización contra Heidegger y terminan por descubrir, incluso, algunas «virtualidades no desarrolladas por Husserl» (Antonio Pintor Ramos, «En las fronteras de la fenomenología: el creacionismo de Levinas»... o.c., p. 185). En este mismo sentido cf. Adrian Peperzak, «Phenomenology-Ontology-Metaphysics: Levinas'perspective on Husserl and Heidegger»: *Man and World* 16 (1983) pp. 113-127.

48 Esta es la tesis de fondo que sustenta la estupenda investigación de Jean-Luc Marion sucesor, por cierto, de Levinas en La Sorbonne y de Paul Ricoeur en Chicago- titulada *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie...* o.c., p. 211s.

49 José Gaos, «Historia y significado» *Prólogo* a la edición española de Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas. Introducción a la fenomenología* edición de Miguel García Baró (Madrid: Fondo de Cultura Económica 1985) p. 31.

las que el movimiento fenomenológico francés ha continuado avanzado hasta nuestros días en su tentativa de "retornar a Husserl"[50]. Más en concreto, la tarea que me propongo desarrollar de aquí en adelante consiste en descubrir las notas fundamentales que caracterizan el camino particular que Levinas ha seguido en fenomenología. Conviene precisar, no obstante, que el hecho de inscribir a nuestro autor dentro de un movimiento tan amplio como es el fenomenológico, no implica en absoluto pretensión alguna por mi parte de condenar su planteamiento a permanecer enclaustrado dentro de la sola área que marca ese perímetro determinado de problemas e ideas. A este respecto, debo decir que una de mis mayores preocupaciones a la hora de redactar esta obra ha sido la de mostrar, muy al contrario, que la interpretación realizada por Levinas de la doctrina de Husserl representa, desde el umbral mismo de su nacimiento, un verdadero desbordamiento de la fenomenología. Más aún, puedo decir sin temor a equivocarme que este intento típicamente levinasiano de exceder la fenomenología ha sido mantenido por nuestro autor con inquebrantable constancia en el transcurso del tiempo y constituye, ciertamente, uno de los rasgos más característicos de su filosofía hasta el punto de convertirse para muchos en el núcleo central de todo su pensamiento.

Un estudio completo de la relación de Levinas con Husserl debería incluir, en consecuencia, un análisis detallado de todos los otros períodos de su itinerario y de todos aquellos otros trabajos que aluden, critican, transforman, rechazan, o integran (implícita o explícitamente) los diversos elementos de la filosofía de ambos autores. Llevar a cabo una tarea de este tipo, encaminada a analizar la evolución de nuestro autor respecto a la fenomenología, supera con mucho, obviamente, los límites que me propuse inicialmente para este libro. La expectativa que mi trabajo contempla es, pues, mucho más humilde y se encamina, sencillamente, a descubrir si en la interpretación primera que Levinas ha hecho de

50 Michel Henry debe ser tenido, sin duda, como el autor francés que con más ahínco ha reivindicado la necesidad de llevar a cabo este «retorno a Husserl». Un acercamiento reciente al intento francés de refundación de la fenomenología puede verse en la contribución de Jean Greisch bajo el sugerente título de «Les yeux de Husserl en France. Les tentatives de refondation de la phénoménologie dans la deuxième moitié du XX[e] siècle» en Pascal Dupont et Laurent Cournarie (Coord.) *Phénoménologie: un siècle de philosophie* (Paris: Ellipses 2002) pp. 45-74. Cf. igualmente toda la primera parte consagrada al «retour-amont (*Rückbezug*)» de la fenomenología al pensamiento no sólo de Husserl, sino de Heidegger también, del volumen recopilatorio de las ponencias del doble Coloquio de fenomenología francesa y fenomenología alemana celebrado en París en diciembre de 1999: Elian Escoubas & Bernhard Waldenfels (Eds/Hrsg), *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*... o.c., pp. 17-213.

la fenomenología de Husserl se puede entrever ya alguno de los indicios que caracterizarán su futura propuesta filosófica. El presupuesto de fondo que late en mi exposición inscribe la figura de Levinas, por tanto, bajo el título fundamental de la fenomenología. Más aún, mi convicción más profunda es que la raíz fenomenológica, en sus distintas y escalonadas elaboraciones, no resulta, en absoluto, indiferente en la valoración del pensamiento levinasiano.

Tal vez la perspectiva que nuestro autor aporta a la fenomenología deba ser catalogada desde el principio, no obstante, como una más de las muchas herejías provocadas por este movimiento[51]. Pero esto tampoco debe inclinarnos a pensar que la reflexión que lo sustenta esté confundida o que haya que considerarla simplemente como una propuesta más o menos arbitraria. Un planteamiento crítico como el de Levinas debería siempre ser catalogado de la misma manera que hizo san Agustín con las herejías al referirse a ellas como producto de grandes hombres[52]. Lo que interesa averiguar es, finalmente, si las afirmaciones que alimentan la exposición de nuestro autor están o no debidamente fundamentadas y si pueden sostenerse a la larga con algún atisbo de razón. Es más, dado la peculiaridad de la propuesta levinasiana, me parece completamente pertinente que haya que considerar también en qué medida tal fundamentación puede ser tenida realmente como legítima cuando lo que se pretende en el fondo es situarse *más allá* del orden racional occidental que vio por primera vez la luz en Grecia.

3. VOLVER A HUSSERL DE NUEVO

A pesar de la importancia capital que reviste para nuestra cuestión la génesis del pensamiento de Levinas, el método de investigación que seguimos en nuestra exposición no es, sin embargo, eminentemente histórico-evolutivo. No se trata, pues, de emprender una marcha para situar la concepción levinasiana en

51 Referencia obligada en este sentido es la descripción que hiciera Ricoeur en 1953 afirmando que «la fenomenología es en buena parte la historia de las herejías husserlianas. La estructura de la obra del maestro implicaba que no hubiera lugar a ninguna ortodoxia husserliana» (Paul Ricoeur, «Sur la Phénoménologie» en *Esprit* 21 (1953) pp. 821-829, aquí 836; recogido en Id., *A l'école de la Phénoménologie*... o.c. pp. 141-159).

52 La cita la tomo de Xavier Zubiri, *Sobre el hombre* (Madrid: Alianza 1986) p. 232 que no ofrece, sin embargo, la referencia exacta de San Agustín.

el decurso de la historia de la filosofía, máxime cuando el objetivo último que ella persigue consiste, precisamente, en encontrar una brecha en el discurso filosófico clásico que permita abrir una salida y evadirse más allá del dominio hegemónico de lo mismo. En realidad, la tarea que tengo ante la vista no sería plenamente posible, por otro lado, sin acudir a la raíz judía de la que se nutre el pensamiento de nuestro autor. Es esta, ciertamente, una fuente demasiado presente en el desarrollo de la obra de Levinas para poder silenciarla por completo a pesar de que inicialmente manifestase ya mi más absoluta ignorancia al respecto[53]. Como dije entonces, fue esta la razón principal por la que decidí acotar la obra de Levinas limitándome en este trabajo al análisis de su creación filosófica y abandonando, de este modo, su ladera literaria de inspiración religiosa. Acceder a la obra de Levinas no resulta, empero, demasiado complicado. Se han publicado prácticamente todos sus escritos e, incluso, muchos de sus artículos han sido recopilados de nuevo en posteriores ediciones[54]. Al contrario de lo que

53 Catherine Chalier pasa por ser, si duda, una de las más sensibles y productivas representantes del movimiento encaminado a esclarecer la tensión entre judaísmo y filosofía en la obra de Levinas. Entre sus numerosas obras destacan *Judaïsme et altérité* (Lagrasse: Verdier 1982); «Singularité juive et philosophie» en J. Rolland (ed.), *Emmanuel Levinas*: Les Cahiers de la Nuit Surveillée 3 (Lagrasse: Verdier 1984) pp. 78-98; *La persévérance du mal* (Paris: Cerf 1987); *Lévinas. L'utopie de l'humain* (Paris: Albin 1993) traducción española de Miguel García-Baró *Levinas. La utopía de lo humano* (Barcelona: Ríos Piedras 1995); *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Levinas* (Paris: Albin 1998); su contribución «E. Levinas: philosophie <et> Judaïsme» en Danielle Cohen-Levinas et Shmuel Trigano (Dir.) *Emmanuel Levinas, Philosophie et judaïsme...* o.c., pp. 179-194; y su última publicación *La trace de l'infini: Emmanuel Levinas et la source hébraïque* (Paris: Cerf 2002). Cf. asímismo Fabio Ciaramelli, «Le rôle du judaïsme dans l'oeuvre de Levinas»: en *Revue de Métaphysique et Morale* (1983) 580-600; David Banon, «Levinas, penseur juif ou juif qui pense» en *Noesis* nº 3 (1998) pp. 27-42; Shmuel Trigano, «Levinas et le projet de la philosophie-juive» en *Rue Descartes* (1998) pp. 141-164; François-David Sebbah, *Lévinas. Ambiguïtés de l'alterité...* o.c., pp. 133-168. Entre nosotros, J. Alberto Sucasas ha puesto de manifiesto la influencia decisiva que el judaísmo tiene en la obra de Levinas cf. J. Alberto Sucasas Peón, «Judaísmo y filosofía en el pensamiento de E. Levinas. Lectura de un palimpsesto» en *Cuadernos salmantinos de filosofía* (1994) 71-104; Id., «Redención y sustitución: El sustrato bíblico de la subjetivación ética en E. Levinas» en *Cuadernos salmantinos de filosofía* (1995) 221-265; Id., «El texto múltiple: judaísmo y filosofía» en Graciano González R. Arnáiz (Coord.), *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas...* o.c. pp. 211-226.

54 Me permito dar aquí la referencia completa de la docena de textos que nuestro autor ha consagrado a la obra de Husserl y que son, exactamente, los que están en la base de mi exposición: «Sur les "*Ideen*" de M. E. Husserl» de 1929 (en *IH*, pp. 45-93), la *Théorie de l'intuition dans las phénoménologie de Husserl* (*THI*) de 1930, «Fribourg, Husserl et la Phénoménologie» de 1931 (en *IH*, pp. 94-106), la recensión «Phénoménologie» aparecida en la *Revue Philosophique de la France et l'Etranger* (1934) pp. 414-420, «l'oeuvre d'Edmond Husserl» de 1940 recogida en *EDE*, pp. 7-52 y en cuya segunda edición de 1967 aparecen los cuatro "comentarios nuevos" titulados «Réflexions sur la "technique" phénoménologique» de 1957, «Intentionalité et métaphysique» y «La ruine de la représentation» de 1959; e «Intentionalité et sensation» de 1965; y ya, mucho más tarde, el brevísimo apunte titulado «Hors sujet» de 1987 escrito especialmente para la publicación *HS*.

sucediera con los inéditos de Husserl, el estudio de la filosofía de Levinas no nos reserva, en principio, ninguna gran sorpresa. Pero que la filosofía de Levinas esté impresa del todo no significa que se haya dicho ya la última palabra sobre él. Desde este horizonte, mi trabajo en este libro debe valorarse como un proyecto que aspira a dar nuevamente voz al pensamiento Levinas como una filosofía viva y actual.

Testimonio de esta vitalidad son, sin duda alguna, las transformaciones que ha experimentado la reflexión filosófica de nuestro autor a lo largo de su itinerario intelectual y que han permitido, incluso, poder llegar a hablar de un "giro" en la evolución de su pensamiento[55]. Mi opinión al respecto considera, sin embargo, que la enseñanza de Levinas ha discurrido siempre en una misma dirección siendo el motivo de la ética el gran tema que domina un discurso como el suyo en el que sólo una finalidad parece cobrar para él sentido: la de «saber si la moral no es una farsa»[56]. Pero esta continuidad en la temática de fondo no representa ningún obstáculo, por otro lado, para poder reconocer, igualmente, el salto que supone el diverso tratamiento que Levinas ha ido otorgando en su producción a los distintos problemas y cuestiones sobre los que de un modo u otro ha girado siempre su reflexión filosófica. Que hayamos identificado la relación

55 Stephan Strasser señala, en efecto, una especie de «Kehre» en el pensamiento de Levinas. Se trata de un evidente cambio de perspectiva: «Si la oposición entre Metafísica y Ontología Fundamental se colocaba en el punto central del nivel de *Totalidad e infinito*, ahora -en *AE*- se rechaza como insuficiente la doctrina del ser en todas sus formas... Surge el papel fundamentador de la Ética» (Stephan Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in E. Lévinas*... o.c., p. 223). No cabe duda que en el pensamiento de Levinas encontramos una especie de proceso no exento de radicalización que bien merece el nombre dado por este mismo autor de «filosofía en marcha» (Id., «Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas»...o.c., p. 101). Cf. Bernhard Casper «Illéité. Zu einem Schlüsselbegriff im Werk von Emmanuel Levinas» en *Philosophisches Jahrbuch* (1984) pp. 273-288, aquí p. 275. Cuando Strasser habla, por tanto, del «giro levinasiano» se está refiriendo, en realidad, a ese nuevo pneumatismo que Levinas expone frente a la aspiración del yo en lo mismo y que tiene su fundamento en «el desinterés que suspende la esencia». Es, fundamentalmente, el giro dado en *AE* según el cual «el ser se invierte en subjetividad» dando lugar a una «subversión de la esencia en substitución» (*AE*, p. 206). Desde esta perspectiva, la subjetividad ha de ser leída con una nueva significación, aquella que le da el ser de otro modo, en último extremo, «substitución del otro por uno» o «expiación» (*AE*, pp. 16s). Todas estas cuestiones centrarán la tercera parte de esta exposición. De ellas, no obstante, me he ocupado ya más extensamente en otro lugar cf. Francisco Javier Herrero Hernández, «Alteridad e infinito: La substitución en Levinas» en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 27 (2000) pp. 243-277. El término «Kehre» ha sido utilizado también en otro sentido por Michel Delhez para aludir concretamente al compromiso de nuestro autor respecto al judaismo. Cf. Michel Delhez, «La "Kehre" levinassienne» en *Revue phisolosphique de Louvain* (2002) pp. 129-148.

56 Con esta frase se abre espectacularmente el prefacio de *Totalidad e infinito* manifestando así, desde un inicio, las verdaderas intenciones que guían al autor cf. *TI*, p. IX.

ética como el tema dominante del pensamiento de Levinas no supone ningún impedimento, por tanto, para seguir analizando el papel destacadísimo que la fenomenología ha desempeñado en la resolución de los problemas a los que Levinas se ha enfrentado habitualmente en su carrera como son, por ejemplo, la cuestión de la inadecuación, de la relación con el otro, la alteridad, o el problema de la trascendencia y del infinito.

En principio, pues, la tarea en la que nos embarcamos en este libro consiste básicamente en aproximarse al núcleo central, a la inspiración primera que anima la obra más temprana de Levinas. La tesis que defendiendo en estas páginas afirma que el bagaje fenomenológico recabado por nuestro autor en los inicios de su andadura filosófica es el que ha hecho posible, precisamente, todo el peculiar y original desarrollo de su posterior planteamiento filosófico. Nos encontramos, en efecto, ante una reflexión que, como el mismo Levinas advirtiera, retorna frecuentemente a la obra husserliana para buscar allí sus inspiraciones, incluso cuando se separa de ella[57]. A este respecto, me atrevo a indicar que lo que la fenomenología de Husserl suministró a nuestro autor ha sido, principalmente, el marco metódico para encuadrar su pensamiento aún cuando éste acabe, finalmente, por desbordarlo. Insisto en que esta manera de plantear las cosas no supone ninguna intención por mi parte de ocultar el importantísimo ascendiente que sobre él tuvo siempre, con más o menos polémica, la obra de Heidegger[58], así como tampoco la relación fiel y entrañable que permanentemente guardó con el citado horizonte vital judío y en cuyo suelo siempre encontró nuestro autor el apoyo y el fundamento para sus últimas convicciones[59]. Que

57 Cf. las significativas palabras del «Advertissement» que encabeza la segunda edición de *EDE* publicada en 1967.

58 A Levinas, no podemos silenciarlo, le fue personalmente «difícil perdonar a Heidegger» (Emmanuel Levinas, *Quatre lectures talmudiques* (París: Minuit 1968) *Cuatro lecturas talmúdicas* Traducción de Miguel García-Baró (Barcelona: Rios Piedras 1996) p. 47). Significativo es, en este sentido, que ya en la introducción del ensayo escrito en cautividad *De l'existence à l'existant,* Levinas haya anunciado «la necesidad profunda de eliminar el clima de esta filosofía» de Heidegger (*DEE,* p. 19). Sobre la influencia heideggeriana en el joven Levinas y su temprano distanciamiento con él cf. Fabio Ciaramelli, «De l'évasion à l'exode. Subjectivité et existence chez le jeune Levinas» en *Revue Philosophique de Louvain* 80 (1982) pp. 553-578. Con todo, Levinas terminará reconociendo explícitamente la deuda con él contraida en la nota 28 de la p. 49 de *AE*: «Ces lignes et celles qui les suivent - confiesa allí- doivent beacoup à Heidegger. Déformé et mal compris? Du moins cette déformation n'aura-t-elle pas été une façon de renier la dette, ni cette dette une raison d'oublier».

59 Cf. Heinrich Treziak, *Die konkrete Intentionaliät der Exteriorität. Untersuchungen zur Apriori-Struktur der Intersubjektivität nach E. Levinas* (Tesis doctoral defendida en la Universidad de München en 1975). Aquí pp. 9s.

en este libro se haya escogido la fenomenología como la única guía de las múltiples raíces de las que se nutre la filosofía de Levinas no debe constituir una limitación más que en apariencia, pues estoy seguro que el análisis que aquí pretendo efectuar de esta concreta y determinada influencia pondrá de manifiesto, sin lugar a dudas, toda la enorme trascendencia que la veta fenomenológica supuso en la propuesta innovadora de la filosofía de Levinas.

La idea en la que con más frecuencia insistiré a lo largo de mi obra es que nuestro autor ha recibido la obra de Husserl como una unidad llena de sentido. En este aspecto, Levinas no parece haber hecho otra cosa más que seguir la interpretación que a esa altura de la investigación venía siendo ya un lugar común. Esto no significa, sin embargo, que la lectura que él realiza de la obra del maestro no haya variado en algún sentido con el paso de los años. Es más, creo que pueden establecerse rigurosamente dos claras etapas en la recepción que nuestro autor efectúa de los escritos de Husserl. En la primera etapa, Levinas interpreta la obra del maestro globalmente como la culminación definitiva del idealismo de la libertad y de la propia autonomía[60]. Pero será sobre todo a partir de la publicación de *Totalidad e infinito* en 1961 cuando nuestro autor progrese definitivamente en la problemática más radical de la fenomenología. Esta profunda revisión coincide, además, con la propia radicalización de su propuesta filosófica dando origen, indudablemente, a un nuevo período en su comprensión husserliana tal como parece reflejarse ya claramente en *De otro modo que ser*. Mi propósito inicial me obliga, no obstante, a abstenerme de hacer una crítica exhaustiva a todas y cada una de las propuestas originales realizadas por nuestro autor en el campo de la fenomenología, conformándome, todo lo más, con formular algunas de las reservas que paulatinamente van a ir suscitándose en el curso del análisis de su producción filosófica.

Pero que mi método no pretenda ser principalmente genético, que mi interés se desentienda generalmente de los orígenes históricos, religiosos y existenciales de la doctrina levinasiana, no significa que vaya a prescindir, al menos en esta primera parte del libro, del contexto filosófico en el que Levinas ha elaborado su obra. Me estoy refiriendo, en particular, a la importancia que para nuestro tema representa la recepción francesa de la fenomenología en torno a los años 30 y 40. Esta forma de iniciar el planteamiento de la cuestión supone, en primer lugar, aceptar ya de entrada la hipótesis que juzga a Levinas formando

60 Cf. «L'oeuvre d'Edmond Husserl» en *EDE*, p. 49; Miguel García-Baró, «Emmanuel Levinas und die (an-)archäologischen Verstrickungen der Intentionalität»... o.c., pp. 259s.

parte de esta corriente filosófica y asumir, en segundo lugar, la idea de que su reflexión debe inscribirse, además, dentro de las distintas tendencias fenomenológicas que surgieron con personalidad propia en esa determinada área cultural. Después de Husserl, en efecto, el movimiento fenomenológico se diversifica en diferentes tendencias cuyas últimas particularidades deben ser referidas tanto a la diversidad histórica, como a la diversidad geográfico-cultural en las que ellas se desarrollan[61].

4. Levinas y la recepción francesa de la fenomenología

Levinas pertenece cronológicamente a esa primera generación del siglo XX situada bajo el influjo directo de la filosofía que habitualmente viene denominándose de las "tres H" (Hegel, Husserl y Heidegger). Si convenimos en seguir la delimitación que de ella hiciera Vicent Descombes tendríamos que situar entre sus representantes máximos a autores nacidos a principios de ese siglo como Sartre (1905) o Merleau-Ponty (1908)[62]. En este orden de cosas, resulta incuestionable que nuestro autor nació el doce de enero de 1906 (o el 27 de diciembre de 1905 según el calendario escogido para el cómputo) en la ciudad lituana de Kaunas o Kovne (si se sigue la nomenclatura judía), que muy pronto se trasladó a vivir a Francia con tan sólo dieciocho años y que desde 1931 estuvo en posesión de la plena ciudadanía francesa. Pero estos escuetos datos biográficos no son suficientes por sí solos para poder considerarlo, sin más, formando parte del grupo en cuestión. Quien conozca mínimamente los avatares intelectuales de los filósofos que encarnan la citada generación de filósofos y su posicionamiento sucesivo a favor y en contra del pensamiento hegeliano, deberá admitir, igualmente, la escasa sintonía que con ellos manifiestan tener las expectativas y pretensiones que animan desde un principio la filosofía de Levinas y su intento por impugnar la totalidad del discurso filosófico occidental. Esta misma falta de concordancia pueda quizá explicar, a su vez, el motivo de la ausencia de su nom-

61 Cf. Bernhard Waldenfels, *Einführung in die Phänomenologie* (München: Wilhelm Fink 1992) traducción de Wolfgang Wegscheider *De Husserl a Derrida* (Barcelona: Paidos 1997) p. 12 que ofrece al final una abundante recopilación bibliografía sobre las distintas áreas y temáticas específicas relacionadas con la fenomenología.

62 Cf. Vicent Descombes, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta años de filosofía francesa (1933-1978)*... o.c., p. 27.

bre en la exposición de la filosofía francesa de esos años que realizara el ya mencionado Descombes[63]. En cualquier caso, lo cierto es que en los años en los que la ideología marxista, el estructuralismo o el postestructuralismo ocupaban la vanguardia intelectual, el nombre de Levinas quedó prácticamente proscrito bajo la etiqueta de «epigonismo de la Fenomenología»[64]. En honor a la verdad, hay que decir que mientras otros autores renegaban, entre decepcionados y arrepentidos, de la virtualidad de la enseñanza de Husserl, Levinas mantuvo siempre con obstinada resistencia su intención, en cambio, de proseguir su propia andadura arropado siempre por el clima fenomenológico. La hostilidad y la incomprensión llevaron entonces a muchos filósofos a la más absoluta clandestinidad[65]. En todo caso, la crisis en la que la fenomenología francesa se vio sumida tras la muerte de Merleau-Ponty en 1961 no debería leerse, en realidad, sino como un tiempo de hibernación necesario para incubar lo que a partir de los años 80 volvería a ser su nuevo y más prolífico resurgimiento[66].

Dejando a un lado las tensas relaciones del movimiento iniciado por Husserl con corrientes filosóficas como el hegelianismo o el marxismo, así como la

63 De hecho, el nombre de Levinas aparece citado únicamente en el apartado dedicado a la *radicalización de la fenomenología* donde, de modo indirecto, se menciona el juicio que tempranamente le hiciera Derrida. Cf. Vicent Descombes, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta años de filosofía francesa (1933-1978)*... o.c., pp. 183s.

64 En esta misma línea argumentativa, Patricio Peñalver señala la demora en la traducción al alemán de *Totalidad e infinito* (1987) como dato ilustrativo de la falta de acogida experimentada por la propuesta levinasiana en los círculos intelectuales vigentes en torno a los sesenta y setenta. Cf. Patricio Peñalver, *Argumento de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Levinas*... o.c., pp. 15s.

65 Este es el caso no sólo de nuestro autor sino de pensadores de la talla de Ricoeur o del mismo Michel Henry relegado hasta hace bien poco a un olvido intelectual en el que ha permanecido prácticamente durante toda su carrera. Desde esta perspectiva, resulta aún más significativa si cabe la vacilante posición que Derrida ha mantenido respecto a la fenomenología y su nunca consumada ruptura con ella.

66 Toda una pléyade de fenomenólogos comienzan entonces su producción asentados, muchos de ellos, en el suelo firme de los anteriores "resistentes". Nombres como J. Barash, R. Barbaras, R. Brague, J. Colette, J. L. Chrétien, J.-F. Courtine, F. Dastur, E. Escoubas, D. Frank, J.-Y. Lacoste, J.-L. Marion, M. Richir, P. Rodrigo forman ya, sin duda, una generación de filósofos completamente consolidada. A ella se ha unido en nuestros días una tercera generación nacida en el vivero que siempre supone para un país su propio CNRS (*Centro Nacional de Investigaciones Científicas*). N. Depraz, E. Falque, J.-C. Gens, V. Houillon, J.-C. Lavigne, J. Poirée, C. Romano, F. Sebbah constituyen esa «tercera ola en la interpretación de Husserl» y son la mejor prueba de que «la aventura de la fenomenología sigue viva» como, a pesar de todo, ha terminado asegurando Jacques Derrida, *Palabra!*... o.c., pp. 66s.. Cf. Jean Greisch, «Les yeux de Husserl en France. Les tentatives de refondation de la phénoménologie dans la deuxième moitié du XXe siècle»... o.c., pp. 53s.

ruptura que supuso la llegada del estructuralismo, es un dato evidente que ninguna filosofía ha impregnado tanto el pensamiento francés de los años 40 y 50 como la fenomenología[67]. No nos encontramos, sin embargo, con una mera continuación de lo iniciado en Alemania, sino con una producción propia que se desarrolla conforme a sus propias tradiciones. Como muy bien apunta Bernhard Waldenfels en su análisis sobre la fenomenología en Francia, este país «ha encontrado a Husserl y a Heidegger, pero *su* Husserl y *su* Heidegger»[68]. A este desarrollo inicial contribuyeron, sin ninguna duda, unas circunstancias sociopolíticas muy diferentes de las que se vivieron en Alemania donde el poder político terminó por condenar a la fenomenología, en gran parte, al más absoluto de los silencios. En este orden de cosas, el clima intelectual de apertura generado a partir de los años 20 con la llegada de un importante número de emigrantes procedentes del este Europa resultó ser igualmente decisivo. Uno de estos emigrantes fue, precisamente, el propio Levinas que años más tarde terminará reconociendo que el motivo por el que la fenomenología echó raíces propias en Francia «se debe, quizá, a la generosidad de este suelo y a la atmósfera de universalidad –absolutamente transparente– que le envuelve. Aunque también, quizá, a la indiferencia que, generosamente, manifiesta el pensamiento frente a las diferencias territoriales»[69].

La recepción de la fenomenología en Francia alcanza, pues, su *fase productiva* a mediados de los años 30. Durante esos años se puede decir que en el país galo florece lo que Levinas califica acertadamente como «la primavera de la fenomenología»[70] de sesgo tanto husserliano como heideggeriano. Su implantación condujo, ciertamente, a la transformación del clima filosófico francés. Como acabo de señalar hace tan sólo un instante, en esta fase no se trata exclusivamente de escribir *sobre* fenomenología, sino que se comienza a trabajar *en* ella y *con* ella sin ninguna preocupación por permanecer anclados en la estricta

67 La obra más reciente sobre la fenomenología en Francia a la que he tenido acceso está compuesta por los trabajos coordinados por Pascal Dupont et Laurent Cournarie en *Phénoménologie: un siècle de philosophie* (Paris: Ellipses 2002). Para la contribución francesa al desarrollo de la fenomenología en la primera mitad del siglo XX cf. el tomo segundo debido a Janssen del volumen que el *Manual de Filosofía* dedica a la fenomenología y que está editado por Elisabeth Ströker und Paul Janssen, *Phänomenologische Philosophie* (Freiburg: Karl Albert 1989) pp. 243-350.

68 Cf. Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich...* o.c., p. 15.

69 Emmanuel Levinas, *Prefacio* a la obra de Theodore F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendentale. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception* (Den Haag: M. Nijhoff 1971) p. XIV.

70 Ibíd., p. XIII. Levinas sigue preguntándose si, en realidad, no nos encontramos ahora «en el otoño de esta floración».

ortodoxia del movimiento, si es que alguna vez la hubo en realidad. Es este un dato fundamental para entender las diferentes direcciones en las que se prolongó y se sigue aún hoy dilatando la fenomenología en el área francesa. De boca de Merleau-Ponty (sin duda uno de los representantes más entusiastas de aquella joven generación) sabemos que la llegada de la fenomenología representó mucho más que encontrar una nueva filosofía, teniendo él y sus contemporáneos «la impresión de reconocer aquello que estaban esperando»[71]. Llegados a este punto, habría sido enormemente revelador haber podido analizar en detalle el grado de preparación y de anticipación que para la fenomenología supusieron corrientes filosóficas asentadas en la tradición francesa como el racionalismo crítico, el bergssonismo, el personalismo, el existencialismo, el hegelianismo o el marxismo[72]. Una tarea de este tipo me alejaría, sin embargo, de la principal aspiración de esta obra. Mucho más cercano a mi objetivo resulta, en cambio, el reconocimiento del papel que desempeñaron en este estadio de la recepción los antiguos alumnos franceses de Husserl y los emigrantes que llegaron a suelo francés en tiempo de entreguerras[73].

Hasta el comienzo de la primera de las contiendas mundiales, se puede decir que la fenomenología en Francia era totalmente ignorada. El mismo Levinas se refiere a esta situación de desconocimiento como el motivo principal que le impulsó a redactar en 1930 su tesis doctoral sobre la teoría de la intuición husserliana[74]. El escrito fue, en efecto, la primera gran obra en lengua francesa consagrada íntegramente al pensamiento del maestro[75] y posee el mérito añadido,

71 Cf. el magnífico «Prólogo» de Maurice Merleau-Ponty a su obra *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard 1945) *Fenomenología de la percepción* trad. de Jem Cabanes (Barcelona: Península ^{5}2000) p. 8.

72 Un primer acercamiento a estas relaciones se puede consultar en la breve descripción ofrecida por Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich...* o.c., pp. 19-33 con amplia bibliografía. Cf. igualmente Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A historical introduction...* o.c., pp. 436ss.

73 Comenzando por Jean Héring, alumno en los tiempos de Göttingen, Schestow, Berdjajew y Alexander Koyré del llamado círculo ruso, Georges Gurvitch y, más tarde, Alexandre Kojève, el mismo Emmanuel Levinas o los polacos Eugène Minkowski y Vladimir Jankélévitch.

74 Emmanuel Levinas, *Théorie de l'intuition dans las phénoménologie de Husserl* (Vrin: Paris ^{7}1994). La obra fue premiada por el *Institut de France* por recomendación de Léon Brunschvicg, filósofo con el que ya había coincidido Levinas en 1928 con motivo de los diálogos franco-alemanes de Davos y al que después continuará escuchando asiduamente en sus cursos de la Sorbonne. Recientemente ha aparecido la traducción al español de la tesis de nuestro autor: *Emmanuel Levinas. La teoría fenomenológica de la intuición* presentación, traducción y estudio conclusivo de Tania Checchi (Salamanca: Sígueme 2004).

75 Debemos a Levinas las referencias de los principales estudios que en Francia se habían consagrado, hasta la fecha de la publicación de su tesis, a la figura de Husserl. Cf. el «Avant-Propos»

además, de haber sido la obra que más contribuyó en la iniciación de Sartre o Ricoeur en la fenomenología[76].

Merece la pena destacar la influencia notabilísima que para el estudiante lituano significó su encuentro con Jean Héring (1890-1966), el profesor de la facultad de teología protestante de Strassburg considerado por el mismo Husserl como «el más querido y fiel de [sus] antiguos alumnos»[77] en los tiempos de Göttingen. Este joven pastor célibe de la Alsacia había sido ya uno de los correctores de las pruebas para la publicación de la segunda edición de las *Logische Untersuchungen*[78]. Su entusiasmo por la fenomenología le llevó en 1926 a publicar su propia tesis sobre *Fenomenología y filosofía religiosa*[79]. En ella, además de manifestar su admiración incondicional por el movimiento que Husserl había iniciado en Alemania, exponía los conceptos fundamentales del pensamiento fenomenológico, de la intuición y de la intencionalidad. Pero el auténtico objetivo de la obra consistía, en realidad, en analizar las importantísimas aportaciones que el movimiento fenomenológico hacía a la filosofía religiosa en su intento por esquivar tanto la teología positivista de Karl Barth como el irracional subjetivismo psicologista de Schleiermacher[80]. Fenomenología y teología quedaban, de este modo, indisolublemente vinculadas en el comienzo mismo de la

de *THI*, pp. 5ss. Allí se cita el temprano trabajo de Victor Delbos (1911), la tesis de Jean Héring (1926), los dos artículos de M Schestov de 1927, el publicado por M. Gurwitsch un año más tarde y las breves referencias ocasionales a la obra de Husserl realizadas por algunos otros autores. Se olvida, en cambio, de mencionar el artículo de L. Nöel, «Les frontières de la logique» en *Revue néoscolastique de philosophie* 17 (1910) pp. 211-233.

76 En honor a la verdad, debo añadir, no obstante, que Husserl no hizo nunca una valoración demasiado positiva de la tesis de nuestro autor. Cf. *Husserl an Welch, 17.* (21. VI, 1933), en Karl und Elisabeth Schumann (Hrsg.), *Edmund Husserls: Briefwechsel* en Husserliana Dokumente III (Dordrecht/Boston/London: Kluwer 1994) Band III: Philosophenbriefe, p. 458. Las menciones del maestro a Levinas aparecen en la carta dirigida a Heidegger el 9 de Mayo de 1928 (Band IV de la misma colección, p. 153) y a Ingarden el 13 de Julio de 1928 (Band III, p. 242).

77 *Briefe an Roman Ingarden* del 2.XII 1929 en Husserliana Dokumente... o.c., Band III, p. 253.

78 Cf. el agradecimiento que Husserl otorga al entonces candidato a doctor Jean Héring por la ayuda prestada en la corrección de pruebas en el «Prólogo a la segunda edición» de las *Investigaciones lógicas*: *L.U.* I, p. 16.

79 Jean Héring, *Phénoménologie et philosophie religieuse. Études sur la théorie de la connaissance religieuse.* (Paris: Alcan 1926). El mismo autor publicó un pequeño balance bajo el título de «La phénoménologie il y a trente ans» en *Revue International de Philosophie* (1939) pp. 366-373 y un estudio algo más extenso sobre la repercusión en Francia del movimiento iniciado por Husserl cf. Id. «La phénoménologie en France» en M. Farber (ed.), *L'activité philosophique en France et aux Etats-Unis* (Paris 1950) t. II, pp. 76-95.

80 Cf. Ulpiano Vázquez Moro, *El discurso sobre Dios en la obra de Levinas...* o.c., pp. 101s.

difusión del movimiento fenomenológico en Francia. En mi opinión, hallo en esta concreta circunstancia la base real en la que poder apoyar la tesis acerca del citado «giro teológico de la fenomenología francesa»[81] y del que Levinas es tenido, según dije ya, como uno de sus representantes más destacados e influyentes.

La iniciativa del joven Levinas de salir de los círculos trillados de su facultad de filosofía para encontrarse, más allá incluso del perímetro de su propia religión, con este otro «círculo evangélico» de adeptos reunidos en torno al teólogo protestante Héring debería ser leída, por tanto, en íntima relación con el futuro pensamiento de nuestro autor. Casi medio siglo después, Levinas manifestará con gran vivacidad y precisión la importancia crucial que para él supuso aquel memorable encuentro de Strassburg. Refiriéndose a su lectura de las *Investigaciones lógicas,* comenta que tuvo entonces «la impresión de haber accedido no a una construcción especulativa inédita sino, mucho más, a *nuevas posibilidades de pensar*, a una *nueva* posibilidad de pasar de una idea a otra, al margen de la deducción, al margen de la inducción y de la dialéctica, a una manera *nueva* de desarrollar los conceptos de la otra parte del llamamiento bergsoniano a la inspiración en la intuición [...] Es esta *nueva* atención a los secretos y olvidos de la conciencia que, del otro lado del psicologismo o de lo objetivo, revela el sentido de la objetividad o del ser lo que me pareció –termina diciendo– lleno de posibilidades»[82].

La comparación de esta manera de concebir la fenomenología como «posibilidad del pensar» con aquellas otras afirmaciones vertidas por Heidegger en su ya citada reflexión sobre *su* camino en la fenomenología resulta, a este respecto, casi inevitable. Notemos, sin embargo, que Levinas no reconoce aquí la aportación de la fenomenología simplemente como una posibilidad permanente del pensar, ni siquiera como un instrumento metodológico extraordinario a la hora de manejar y desarrollar los conceptos. Para nuestro autor, la principal peculiaridad que ha aportado la fenomenología estriba, precisamente, en la *novedad* que ella representa en sí misma. La riqueza de sus posibilidades no se agota tanto en los caminos que abre, cuanto en lo descubierto por ella misma o, dicho de otra manera, en su calidad reveladora del «sentido de la objetividad o del ser».

81 Esta misma hipótesis es solamente aludida sin mayor profundización en Marie-Anne Lescourret, *Emmanuel Levinas* (París: Flammarion 1994) p. 71. Sobre la enorme trascendencia que tuvo el citado debate en la fenomenología francesa contemporánea cf. mi anterior pronunciamiento al final del apartado 1 en esta misma primera Parte: *Líneas fundamentales en la crítica levinasiana.*

82 Cf. François Poirié, *Emmanuel Levinas*... o.c., pp. 73s. La cursiva es mía. Levinas ha sido constante a la hora de defender esta idea. A modo de ejemplo cf. *DVI*, p. 140.

Dejando a un lado, sin embargo, el juicio que a Levinas le ha venido mereciendo la fenomenología, volvemos a concentrarnos en aquellos primeros años de su vida intelectual en los que la bella villa alsaciana se había convertido para muchos de aquellos tempranos adeptos en el verdadero centro del interés fenomenológico[83]. La privilegiada situación de Estrasburgo favoreció, sin duda, el encuentro de nuestro autor con la fenomenología de la mano de Héring y del que será su director de tesis, el filósofo Maurice Pradines (1874-1958)[84]. En ella mantuvo Husserl un interesantísimo encuentro con aquél círculo de alumnos reunidos en torno a Héring en 1929, después de haber pronunciado sus famosas *Conferencias* en el Anfiteatro Descartes de París. Estas conferencias representan, como se sabe, el germen y la base de las *Meditaciones cartesianas*, parte de cuya traducción al francés corrió a cargo de Levinas[85].

A partir de este preciso instante se puede decir que comienza la fase productiva de la fenomenología francesa. Buena parte de los pioneros que condujeron a tan particular desarrollo habían tenido previamente un contacto directo con el movimiento en la misma Alemania[86]. Levinas, por ejemplo, completa sus

83 La región de la Alsacia pasó a ser territorio francés en 1918 aunque ha seguido conservando siempre su cercanía con la lengua y la tradición alemana. Nombres como Blanchot, Cavaillès, Hyppolite o Ricoeur aparecen asociados ya para siempre a la bella ciudad de Strassburg a la que llegó nuestro autor ¡con tan sólo 17 años!.

84 Este profesor de filosofía general había realizado en 1928 algunas observaciones sobre el método intuitivo de Husserl en el primer volumen de su *Filosofía de la sensación* que merecerán la atención de nuestro autor. Cf. Maurice Pradines, *Philosophie de la sensation* (Paris: Les Belles Lettres 1928-1934) Tome I: *Le problème de la sensation.* El intento de Pradines consistía, básicamente, en conducir la sensibilidad a la inteligencia tratando de eliminar su tradicional confrontación con el espíritu. Esta "rehabilitación" de la sensación marcará decisivamente su propia autobiografía espiritual cf. Maurice Pradines, *Le Beau Voyage. Itinéraire de Paris aux frontières de Jérusalem* (Paris: Cerf 1982); R. Guyot, *Vie et philosophie de M. Pradines* (Paris: La pensée universelle 1992). En mi opinión, la consideración que la crítica viene prestando a este autor continua siendo muy escasa a pesar de la innegable influencia que ejerció en un determinado momento sobre la obra de Levinas. La última monografía a la que he tenido acceso es la de Caroline Guendouz, *La philosophie de la sensation de Maurice Pradines. Espace et genèse de l'esprit* (Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms 2003) con bibliografía.

85 Mérito de esta edición fue el haber sido la única obra de Husserl publicada en francés hasta la aparición de la famosa traducción de P. Ricoeur del primer volumen de *Ideas* en 1950. Modernamente se ha hecho una nueva versión en este idioma del texto de las *Meditaciones* bajo la dirección de M. B. de Launay (Paris: PUF 1994) aunque tomando como base la edición de *Hua* I.

86 Entre los filósofos franceses que tuvieron contacto directo con el nuevo movimiento fenomenológico en Alemania encontramos, además de Levinas, a J. Cavaillès, G. Berger que estudiaron con Husserl en Freiburg, R. Aron que fue Lector en Köln y Sartre que permaneció en Berlín durante el curso 1933/34. Cf. Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich...* o.c., p. 40.

estudios en Freiburg durante los semestres de verano e invierno en 1928-1929. En esta, por él también llamada, «ville de la Phénoménologie»[87] asiste como oyente a los últimos actos docentes impartidos por Husserl y es aceptado como alumno de pleno derecho en el curso con el que Heidegger iniciaba su nueva actividad académica en esa Universidad. Los contrastes entre uno y otro pensador no pasaron desapercibidos a los ojos de nuestro joven estudiante. Mientras el camino abierto por el iniciador de la fenomenología no parecía deparar ya, a estas alturas, sorpresa alguna, cada una de las páginas de *Sein und Zeit* destilaban, en cambio, una continua novedad. Allí se atendían todas las cuestiones que podían suscitar algún interés filosófico formulándolas, además, con un rigor absoluto e impecable[88]. Pero el entusiasmo inicial que despertó Heidegger en un alumnado venido de todas partes y completamente fascinado ante una «potencia intelectual excepcional»[89] pronto quedaría trocado en el máximo de los rechazos y distancias. Como muy bien ha observado Antonio Pintor, el camino de Husserl a Heidegger emprendido por Levinas se transforma, a partir de un determinado momento, en un movimiento de ida y vuelta que termina por retornar de nuevo al iniciador de la fenomenología[90]. En realidad, este análisis coincide básica-

87 Emmanuel Levinas, «Fribourg, Husserl et la Phénoménologie» en *IH,* p 95.. Cf. Id., «Sejour de jeunesse auprès de Husserl, 1928-1929»...o.c. A nuestro autor, sin embargo, se le ha considerado sólo formando parte de la «periferia» de aquél círculo de fenomenólogos cf. Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A historical introduction...* o.c., pp. 251s.

88 Cf. François Poirié (ed.), *Entretien avec Emmanuel Levinas...* o.c., pp. 63s. Levinas había evocado ya con motivo del homenaje en el centenario del nacimiento de Husserl su vivencia del contraste que le produjo en 1929 la entrada en escena de Heidegger cf. Emmanuel Levinas, «La ruine de la représentation»... o.c., en *EDE* pp. 126s. Allí mismo resume con tres brevísimas pinceladas en una nota a pie de página sus relaciones personales con el maestro en total agradecimiento y consideración.

89 Emmanuel Levinas, «Fribourg, Husserl et la Phénoménologie» en *IH,* p 105. Que yo sepa, la primera referencia que tuvo Levinas de Heidegger se la proporcionó Jean Héring al presentarle la obra *Sein und Zeit.* Nuestro autor se atrevió a decir entonces que no había encontrado «nada de Husserl allí dentro» a lo que Héring respondió con idéntica contundencia diciéndole: «Celui-là va plus loin que Husserl» (Marie-Anne Lescorurret, *Emmanuel Levinas...* o.c., p. 74). Muchos años más tarde reconocería públicamente que esta obra de Heidegger, en concreto, «sólo se puede comparar con el *Fedro* de Platón, la *Crítica de la Razón Pura* de Kant y la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel» («El rostro, la primogenitura y la fecundidad» Diálogo de Bernhard Casper con Emmanuel Lévinas... o.c., p. 22).

90 Se trata de un movimiento de doble dirección que va de Husserl a Heidegger y de Heidegger a Husserl y que es calificado por el autor citado en el texto como un «movimiento en lanzadera». Cf. Antonio Pintor Ramos, «En las fronteras de la fenomenología: el creacionismo de Levinas»... o.c., p. 185. Este mismo autor ha venido observando, igualmente, la similitud del proceso seguido por Levinas con el recorrido que, desde distintas metas filosóficas, realizara Zubiri. A este respecto debo confesar aquí que la inspiración primera para la elaboración del presente estudio se debe, en su mayor parte, a la dedicación con la que este discípulo de Zubiri ha venido analizando la obra de su maestro. Permí-

mente con el juicio sumario que nuestro autor hizo de su encuentro con el pensador de Todnauberg desde una perspectiva, bien es verdad, bastante más lejana: «Lo que me queda –confiesa un Levinas maduro– es la aplicación genial por Heidegger del análisis fenomenológico descubierto por Husserl»[91].

Mostrar la originalidad que posee el pensamiento de nuestro autor en su relación crítica con la fenomenología es, justamente, el espíritu que anima este libro. La tesis principal que trato de demostrar no considera esta relación, sin embargo, como una mera evolución particular de la fenomenología, ni tampoco como una simple apropiación de la misma –en sí legítima– con vistas a lograr su objetivación y la fijación de su sentido *para nosotros* según el modelo consagrado por la propuesta de Merleau-Ponty. Bajo esta perspectiva, puede que la mejor forma de enmarcar una reflexión como la de Levinas sea tal vez la de inscribirla, de modo general, dentro de las numerosas herejías a las que inexorablemente nos conduce el camino del movimiento fenomenológico en la opinión autorizada de Ricoeur[92]. Con todo, no creo que la originalidad de Levinas respecto a los planteamientos seguidos por otros autores consista, simplemente, en un desajuste crítico de su pensamiento con el enfoque fenomenológico «ortodoxo». Su crítica tiene, efectivamente, un alcance mucho más amplio. Nos hallamos ante una verdadera confrontación que engloba, en realidad, a toda la filosofía que habla la lengua griega. Se puede decir que el intento de Levinas por

taseme, por esta razón, remitir ahora a los trabajos consagrados por él a poner de manifiesto, de modo especial, las peculiares relaciones de Zubiri con la Fenomenología; esfuerzo que se ha visto culminado, últimamente, con la esperada edición y presentación de los primeros escritos de Zubiri: X. Zubiri *Primeros escritos (1921-1926)* (Madrid: Alianza 1999). Cf. A. Pintor Ramos, «Zubiri y la Fenomenología» en Varios, *Realitas III-IV* (1976-1979) pp. 389-565; *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri* (Salamanca: Universidad Pontificia ³1996); *Realidad y sentido. Desde* una *inspiración zubiriana* (Salamanca: Universidad Pontificia 1993); *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri* (Salamanca: Universidad Pontificia 1994); *La filosofía de Zubiri y su género literario* (Madrid 1995); *Xavier Zubiri (1898-1983)* (Madrid: Orto 1996); «La "maduración" de Zubiri y la Fenomenología» *Naturaleza y Gracia* 26 (1979) pp. 299-353; «El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri» *Cuadernos salmantinos de Filosofía* 10 (1983) pp. 55-87; «Zubiri y su filosofía en la posguerra» *Religión y cultura* 32 (1986) pp. 5-55; «El joven Zubiri. fenomenología y escolástica» *La ciudad de Dios* 199 (1986) pp. 311-326; «Zubiri y el comienzo de la Fenomenología en España» en J. San Martín (Ed.), *Ortega y la Fenomenología. Actas de la I Semana española de Fenomenología* (Madrid 1992) pp. 285-295; «Los inicios de la fenomenología en España» *Diálogo filosófico* 16 (2000) pp. 35-52.

91 François Poirié (ed.), *Entretien avec Emmanuel Levinas*... o.c., p. 64.

92 Ricoeur, en efecto, vio con enorme perspicacia ya en 1953 que la estructura misma de la obra del maestro implicaba, de hecho, que nunca pudiera llegar a darse algo así como una ortodoxia dentro de la fenomenología. Cf. Paul Ricoeur, «Sur la phénoménologie»... o.c., p. 836.

desacreditar la hegemonía del pensamiento occidental no trata, en última instancia, sino de encontrar una salida que sea capaz de romper con ese dominio de lo mismo y ese reino de violencia que la metafísica ha ejercido hegemónicamente al menos en lo que a occidente se refiere. Lo sorprendente de la actitud de nuestro autor radica, no obstante, en pretender que esta brecha no interrumpa, sin embargo, el propio discurso filosófico de corte metafísico[93]. El problema que deberá ser analizado con más cautela es el que plantea si su intento de ir "más allá" del ser puede llevarse a cabo o no con carta de ciudadanía filosófica. Muchos son los autores, en cambio, que piensan que esta empresa conducirá siempre e irremediablemente a un completo fracaso pues en absoluto es posible ya para nosotros otro lenguaje que no sea el que se expresa en griego y cualquier otra tentativa que pretenda lo contrario deberá ser tildada cuanto menos como antifilosofía[94]. Esta es, sin embargo, una de las cuestiones en las que deberá pro-

93 Michael Haar ha sido el último de una larga serie de intérpretes en señalar con acierto esta sorprendente actitud levinasiana que consiste en retomar, por su cuenta, el término "metafísica" «en un sentido totalmente no crítico y no peyorativo». La opinión de este autor es que para Levinas «no existe experiencia más positiva, ni término más laudativo que el de metafísica» y así lo acredita la enorme avalancha de textos en *TI* hablando del acontecimiento metafísico por excelencia, esto es, el reencuentro pasivo con la exterioridad radical: el Otro como absoluto. Cf. Michael Haar, *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique* (Paris: PUF 1999) pp. 2ss. Sobre las dificultades que encierra en general toda relación entre fenomenología y metafísica cf. la visión crítica de Dominique Janicaud, «Phénoménologie ou métaphysique?» en Elian Escoubas & Bernhard Waldenfels (Eds/Hrsg), *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*... o.c., pp. 175-213. En este mismo sentido me parece altamente significativo que el número 3 de la revista *Noesis* (1998) se haya dedicado íntegramente a analizar «la métaphysique d'Emmanuel Levinas».

94 Esta es la crítica de fondo que Derrida hacía al intento levinasiano de salirse del territorio de Grecia como proyecto que queda «fuera de la frontera» marcada por el perímetro nunca accidental de la filosofía que habla griego (Jacques Derrida, «Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas»... o.c. pp. 179s. y 209s.). Según este autor, en los trabajos filosóficos de Levinas se constata una alergia irreconciliable entre dos lenguajes, dos textos, dos escrituras en conflicto. Levinas habría tenido que negociar, finalmente, con el riesgo de que «en la misma lengua, en la lengua de lo mismo, puede siempre recibirse mal ese dicho de otro modo» (Id., «En este momento mismo en este trabajo heme aquí»... o.c., p. 82). Estamos ante el problema denominado como la «Levinas's Question», es decir, el que pregunta qué tipo de expresión puede conjugar la pretensión de ser un lenguaje significativo rehuyendo, al mismo tiempo, las claves ontológicas y epistemológicas. Cf. Ch. W. Reed, «Levinas's Questions» en R. A. Cohen (ed.) *Face to face with Levinas* (New York 1986). Frente a esta interpretación derridiana, el intento de S. Strasser pretende, al contrario, contrarrestar los dos malentendidos fundamentales a los que los críticos suelen conducirnos en sus comentarios, a saber: que la filosofía de nuestro autor es un argumento contra la filosofía misma y que se trata, además, de un mero «pensamiento judío». Cf. Stephan Strasser, *Jenseits von Sein un Zeit. Eine einfürung in Emmanuel Levinas'P-hilosophie*... o.c., pp. Xs. Más recientemente, Taminiaux ha abogado igualmente por someter a examen esa pretendida desconfianza con la que Levinas trata de desligarse de la historia de la filosofía cf. el sugestivo capítulo titulado «Une autre lecture de l'histoire de la philosophie» en Jacques Taminiaux, *Sillages phénoménologiques. Auditeurs et lecteurs de Heidegger* (Paris: Ousia 2002) pp. 227-252.

fundizar este trabajo dado que la pretensión de Levinas ha sido siempre, ciertamente, la de estar elaborando un discurso «*en philosophe*»[95]. La segunda parte de mi libro intentará mostrar, precisamente, el camino intelectual que nuestro autor ha recorrido para alcanzar su propósito.

95 *AE*, p. 157. La publicación de *AE* representa, sin duda, el último intento de Levinas de justificar filosóficamente su pensamiento a la luz, sobre todo, de las críticas vertidas por gran parte de sus colegas a su obra *TI* juzgándola bien como una tentativa de transponer una determinada teología judaica en un lenguaje pseudo-filosófico o, a lo máximo, como la restauración de una metafísica tildada como anacrónica después de Heidegger. Cf. Etienne Feron, «Avant-Propos» de *Études Phénoménologiques* nº 12 (1990) p. 3.

PARTE II

UN ITINERARIO INTELECTUAL A PARTIR DE HUSSERL

«Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat veritas: et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende te ipsum»
(San Agustín, *De vera religione* XXXIX,72)

SECCIÓN PRIMERA:

LA FENOMENOLOGÍA COMO UNA INVITACIÓN AL TRABAJO

1. LEVINAS: NOMBRE Y CAMINO PROPIOS EN LA FENOMENOLOGÍA

Levinas ha relatado muy escasamente sus vivencias personales. Este desinterés por lo autobiográfico propiamente dicho se ve reflejado, igualmente, en una despreocupación manifiesta por la vida, el carácter o los aspectos psíquicos de aquellos amigos para los que escribe sus homenajes. Se trata siempre de textos breves dedicados a *nombres propios*[1], en los que, lejos de referirse a existencias personales concretas, nos remite a las obras fundamentales de los autores. La idea de fondo es que son las obras las que nos conducen hasta la interioridad de quienes las producen[2]. Pues bien, fiel a este presupuesto, nuestro autor ha presentado un escueto informe autobiográfico al final de la tercera edición de *Difficile Liberté* bajo el revelador título de «Signature»[3]. Representa sobre todo

1 Levinas ha recopilado en *NP* varios artículos consagrados a algunos de los escritores o filósofos por él frecuentados, a saber: M. Buber, P. Celan, J. Derrida, S. Kierkegaard, M. Proust y J. Wahl.

2 «L'action n'exprime pas. Elle a un sens mais nous mène vers l'agent en son absence. Aborder quequ'un à partir des oeuvres, c'est entrer dans son intériorité comme par effraction; l'autre est surpris dans son intimité où el s'expose certes, mais en s'exprime pas, comme les personnages de l'histoire. Les oeuvres signifient leur auteur, mais indirectement, à la troisième personne» (*TI*, pp. 151-155: *Oeuvre et expression*).

3 *Difficile Liberté* es, como se sabe, una recopilación de ensayos escritos por Levinas entre 1950 y 1963 (simultáneos, por tanto, de *TI*) en relación a la educación judía. La tercera edición fue

una especie de inventario intelectual en el que Levinas comenta brevemente algunos episodios de su propia vida; una vida, según él, «dominada por el presentimiento y el recuerdo del horror nazi»[4]. En esa rúbrica personal, no nos habla, sin embargo, de sí mismo sino de los otros, de las personas y circunstancias ajenas que de alguna manera han influido en su vida: la Biblia hebraica, Pushkin y Tolstoy como nutrientes perennes de su espíritu, sus profesores Charles Blondel, Halwachs, Pradines, Carteron, Guéroult, Jean Héring y Léon Brunschvicg, amigos como Maurice Blanchot, Gabriel Marcel y Jean Wahl, y, por último Henri Nerson y M. Chouchani, correligionarios asiduos en la enseñanza talmúdica. Tal vez esta lista de nombres tenga que ser leída como un intento por parte de nuestro autor de presentar su vida de la misma manera que expone su filosofía, es decir, como si los otros fueran en realidad su verdadero yo[5]. En cualquier caso, Levinas nos ofrece allí las claves para interpretar adecuadamente las distintas fases por las que discurre un camino filosófico como el suyo plagado de *excentricidades* y fiel reflejo de la historia del judío europeo de nuestro siglo[6].

Se trata, en efecto, de un recorrido escalonado de su carrera intelectual. Los diversos tramos de este trayecto se van jalonando, además, con la cita a pie de página de las obras más representativas que comprenden, a la vez que interpretan, cada uno de los períodos allí mencionados. La primera fase está teñida,

publicada en 1976 con añadidos nuevos y algunas supresiones respecto a la versión original de 1963. Una aproximación a este otro "mundo" de la educación judía en Levinas nos la ofrece Annette Aronowicz, «L'éducation juive dans la pensée d'Emmanuel Levinas» en Danielle Cohen-Levinas et Shmuel Trigano (Dir.) *Emmanuel Levinas, Philosophie et judaïsme...* o.c., pp. 273-290.

4 *DL*, p. 374.

5 Debo esta sugestiva idea a A. Domingo Moratalla, *Un humanismo del siglo XX: El personalismo (Mounier, Ricoeur, Levinas, Zubiri)* (Madrid: Cincel 1985) pp. 156-166. Significativo resulta también, a este respecto, que Levinas haya encabezado el capítulo central de *AE* consagrado a la importantísima noción de la "substitución" con una cita del poema de Celan «Elogio de la lejanía» que dice: «Ich bin du wenn ich ich bin» (Paul Celan, *Obras completas* a cargo de José Luis Reina Palazón (Madrid: Trotta 1999) p. 59). Nuestro autor había analizado la obra de Paul Celan en un artículo titulado, precisamente, «De l'être à l'autre» en *La Revue des Belles-Lettres* 46 (1972) pp. 193-199; recogido en *NP*, pp. 59-77. Sobre la figura de este poeta y su relación con Heidegger cf. Otto Pöggeler, «Heidegger un Celan in der französischen Diskussion» en Elian Escoubas & Bernhard Waldenfels (Eds/Hrsg), *Phénoménologie française et phénoménologie allemande...* o.c., pp. 609-632.

6 Cf. Daniel E. Guillot, «Introducción» a la edición española de *TI*, p. 14. Las biografías sobre Levinas no son muy numerosas dada la reserva con la que este autor se manifestó siempre en los asuntos más íntimos de su periplo personal. Cf. Marie-Anne Lescourret, *Emmanuel Levinas...* o.c.. De otro corte y con otras pretensiones es la escrita por un antiguo alumno y discípulo suyo en los tiempos de la *Enio* (École Normale Isrélite Orientale) Salomon Malka, *Emmanuel Lévinas. La vie et la trace* (Paris: Jean-Claude Lattès 2002).

como vengo insistiendo, por la influencia de la lectura y enseñanza de Husserl[7]. A los ojos de Levinas, la fenomenología suponía, principalmente, la «aportación a la filosofía de un método» cuya aplicación permitía, en primer lugar, «descubrir los horizontes insospechados donde se sitúa lo real» mostrando, en segundo lugar, «que la conciencia y el ser representado emergen de un "contexto" no representativo»[8]. Como vemos, la promoción de la idea de horizonte resume el proyecto de la fenomenología entera desde Husserl[9] y, por este motivo, la explicación de esta noción ocupará un amplio y destacado lugar dentro de mi exposición. Pero por el momento, me interesa sólo dejar constancia aquí de lo que un reconocido autor ha denominado como el «milagro cultural y político»[10] de Levinas. Y es que cuando se analiza detenidamente este tramo inicial de su vida intelectual y social, no queda más remedio que asombrarnos de la familiaridad con la que este autor, sin haber cumplido apenas los treinta años, se situaba ya en relación a la tradición judía, la cultura francesa y la problemática fundamental de la fenomenología alemana. En su apasionante historial llega, incluso, a permitirse el lujo de haber sido testigo privilegiado de aquel acalorado y famoso debate crítico con el neokantismo que convulsionó a buena parte de la filosofía de la época[11].

7 Para un acercamiento a los períodos y temas en los que puede dividirse la obra de Levinas puede consultarse el excelente y bien trazado estudio de U. Vázquez Moro, *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas...* o.c., pp. 7ss.

8 *DL*, p. 374. Resulta interesante observar que en 1957 la presentación de la fenomenología husserliana como método se había convertido ya, a los ojos del mismo Levinas, en un lugar común. Cf. Emmanuel Levinas, «Réflexions sur la "technique" phénoménologique» en *EDE*, pp. 111-123, aquí p. 111.

9 Cf. *TI*, p. 35.

10 Cf. el «Prólogo» de Jean-Luc Marion a G. González R. Arnáiz, *E. Levinas: Humanismo y ética* (Madrid: Cincel 1988) p. 12.

11 Levinas ha relatado años más tarde, no sin remordimiento, su participación en calidad de becario, en el encuentro franco-alemán de Davos celebrado en 1929. Aquella confrontación supuso, sin duda, «el fin de un cierto humanismo» que tenía en Cassirer su mejor representante y frente al cual emergía la potencia fascinante de un orden nuevo singularizado en aquel entonces por el hacer de Heidegger: Pero la preferencia mostrada por el autor de *Sein und Zeit* y la mofa a la que sometió la figura del máximo exponente de la escuela de Marburg no dejarían de avergonzar a Levinas en los años más sombríos del hitlerismo. Cf François Poirié, *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous...* o.c., pp. 77s. Sobre las vivencias experimentadas por nuestro autor cf. Marie-Anne Lescourret, *Emmanuel Levinas...* o.c., pp. 74ss.

2. LA FENOMENOLOGÍA: UNA «INVITACIÓN AL TRABAJO»

La andadura intelectual de Levinas comienza considerando la obra de Husserl, sobre todo, como un intento por mostrar que los problemas filosóficos pueden ser planteados de forma totalmente nueva en el reconocimiento, además, de que su solución requiere un trabajo positivo[12]. La fenomenología de Husserl, en efecto, representaba ya al comienzo de los años treinta un inmenso esfuerzo apenas comenzado, que precisaría el paso del tiempo y de generaciones para lograr su plena culminación. Este era, por otra parte, el sentir mismo del creador de la fenomenología quien en la sesión conclusiva de su último seminario –en la que Levinas, por cierto, participó con una exposición– se despedía de sus alumnos confesándoles que era justamente entonces cuando «los problemas filosóficos se le presentaban, por fin, en toda su claridad, ahora que el tiempo para resolverlos le era arrebatado por la edad»[13]. Nuestro autor se entrega a partir de ese momento con ilusionado tesón a esta *invitación al trabajo* que definía, según él, la obra de Husserl. De hecho, su primera publicación se centrará en la exposición minuciosa de las aportaciones principales vertidas por Husserl en el libro de *Ideas I.* Se trata de un escrito redactado desde la proximidad que siempre proporciona el contacto directo con el autor que se está estudiando sin que aparezca aún el menor rastro de distanciamiento crítico con él. Es interesante observar, no obstante, que Levinas haya destacado ya, en esta temprana presentación de las nociones esenciales de la fenomenología, la importancia capital que posee en ella la noción de la «intuición». Como es sabido, el estudio pormenorizado de esta cuestión ocupará el núcleo principal de su tesis doctoral. En este instante, sin embargo, la «intuición de esencias» (según la traducción que Levinas propone de los términos alemanes «*Wesensschau*» y «*Wesensanschauung*») representa para nuestro autor uno de los descubrimientos más importantes de las *Investigaciones lógicas*[14].

Levinas se adhería de esta forma a la amplia hilera de intérpretes que, con Heidegger a la cabeza, consideraban la intuición como la tendencia fundamental

12 Cf. Emmanuel Levinas, «Sur les "*Ideen*" de M. E. Husserl» en *IH*, p. 46. Este escrito fue el primero de los publicados por nuestro autor y apareció originalmente en la *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger* (1929) pp. 230-265. Ha sido recientemente traducido al español por Tania Checchi G. (trad.), *Emmanuel Lévinas. Sobre Ideas de Edmund Husserl* en *Revista de Filosofía* de la Universidad Iberoamericana de Mexico (2004) pp. 7-41.

13 Id., «La ruine de la reprèsentatation»... o.c., en *EDE*, p. 125 n.2.

14 Cf. «Sur les "*Ideen*" de M. E. Husserl»... o.c., en *IH*, p. 49.

de esta famosa obra de Husserl[15]. Esta misma convicción fue también la que animó los primeros pasos de los iniciadores de la fenomenología y así quedó plasmada en el prólogo al primer número del citado anuario fundado por Husserl[16]. Perfectamente expresados, se recogen allí los principios generales del movimiento fenomenológico y los rasgos principales que debían guiar su marcha en adelante. Se anuncia entonces la necesidad de realizar un «descenso a las fuentes originarias de la intuición (*Rückgang auf die originären Quellen der Anschauung*)». Este descenso se propone, además, como ideal común y meta del análisis fenomenológico en la seguridad de que únicamente mediante esta profundización se podrán «extraer a las grandes tradiciones de la filosofía sus intelecciones esenciales transmitidas en conceptos y problemas [...] Solamente a través de esta vía se esclarecen los conceptos intuitivamente y los problemas pueden ser planteados nuevamente sobre una base intuitiva y solucionarse, de este modo, de forma radical»[17].

Se trata de un conocimiento en el que el objeto no es únicamente visto o significado, sino «dado "en persona" (*selbst-gegeben*)» o dado originariamente. Para referirse a él, Levinas recurre al uso del verbo *intuitionner* inexistente en francés. En su opinión, nos hallamos ante un conocimiento verdadero en el que

15 Según Heidegger, lo que el término intuición afirmaba entonces era, sencillamente, el «hacerse presente del objeto a sí mismo tal como él se muestra. Esta "reactualización" ("*Vergegenwärtigung*") encaminada a lograr una seguridad metódica -seguía diciendo- es la tendencia fundamental de las "Logische Untersuchungen"» (Martin Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*... o.c. en *GA* II, Band 17, p. 50). Los traductores de Husserl vierten el término *Vergegenwärtigung* a la lengua española de muy diversas maneras: representificación (César Moreno-Javier San Martín), presentificación (Mario A. Presas), re-presentación o representación (Miguel García Baró), hacer actual o hacer presente (José Gaos) y reproducción (Pilar Fernández Beites). En cualquier caso, lo que se pretende indicar con esta expresión entra dentro de la distinción fundamental que Husserl establece a partir de *Ideas* I entre la percepción, considerada como acto originario y fundante, y el resto de los actos en cuanto modificaciones de la percepción. Entre estas últimas estarían nuestra reactualización (*Vergegenwärtigung*), la modificación imaginativa (*verbildlichende*) y las representaciones de signos. La reactualización es considerada como una conciencia simple con carácter modificado, esto es, no originario. Estaríamos, pues, en el grupo amplio de lo que denominamos recuerdo en cuanto conciencia modificada de la percepción presente a la que nos remite en la forma de pasado. Lo decisivo aquí es, no obstante, que se trata de una modificación del presente y, por tanto, de un acto no originario. Cf. Pilar Fernández Beites, *Fenomenología del ser espacial* (Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontificia 1999) pp. 149ss.

16 Cf. «Vorwort» zum *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1 (1913)... o.c., *Hua* XXV, pp. 63s.

17 Ibíd. Curiosamente, Jean Héring había hecho ya un amplio uso de este mismo texto en su *Phénoménologie et philosophie religieuse. Études sur la théorie de la connaissance religieuse*... o.c., p. 36.

destaca la idea que afirma que la verdad depende, en última instancia, de su objeto. Esto no constituye, sin embargo, presupuesto alguno para una metafísica realista sino que implica admitir, exclusivamente, que «antes de toda teoría sobre la existencia o la no-existencia de los objetos, todo pensamiento, por su esencia misma, está orientado hacia su objeto el cual sólo puede fundar la verdad de las intenciones del pensamiento». La tesis que nuestro autor va a defender es que siguiendo esta vía se podría llegar, fácilmente, a una especie de reconciliación entre racionalismo y empirismo. Previa a esta reconciliación se hace necesario considerar a la experiencia como fuente del conocimiento; una experiencia, eso sí, comprendida en el sentido largo del término, es decir, «como intuición que puede ver, al lado de los hechos empíricos sensibles, las esencias y las categorías»[18].

Más adelante se analizará el importantísimo papel que Levinas reserva en su obra tanto a la idea eje de «experiencia», como a la noción de «hecho» intrínsecamente vinculada con ella[19]. Por el momento, es suficiente decir, en este nivel de la reflexión, que los hechos empíricos son «singularizaciones o individuaciones de las esencias especificadas» estando determinados, no obstante, «por las verdades eidéticas de las regiones respectivas»[20]. Como se puede ver, Levinas no hace aquí otra cosa más que levantar acta del intento husserliano de llevar adelante el programa de la modernidad hasta sus últimas consecuencias y del modo más riguroso posible[21]. El ideal para la filosofía consiste, en efecto, en no salirse de los márgenes que marca la más estricta racionalidad. Sólo como saber científico-riguroso llegarán las ciencias eidéticas a ser consideradas en tanto aquellas que de modo originario «racionalizan las ciencias de hechos»[22] y la fenomenología –al menos tal como Husserl la habría comprendido a partir de un determinado momento de su evolución filosófica– se convertirá desde entonces en el

18 «Sur les "*Ideen*" de M. E. Husserl»... o.c., en *IH*, pp. 51s.

19 Un primer acercamiento a la categoría de hecho puede verse en S. Strasser, «Miseria y grandeza del "hecho". Una meditación fenomenológica» en Varios, *Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*... o.c., pp. 153-174.

20 «Sur les "*Ideen*" de M. E. Husserl»... o.c., en *IH*, p. 52.

21 En este sentido, estoy de acuerdo con Eugen Fink cuando considera que Husserl sigue siendo un hombre de la *Aufklärung* en el mejor sentido de la palabra, es decir, «persuadido de que el universo cerrado no tienen ninguna fuerza de resistencia ante la razón, que la razón puede llegar, en conjunto, a un esclarecimiento total del ente, aun cuando esto suponga un proceso indefinido» (E. Fink, «Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl», en Varios, *Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*... o.c., pp. 192-205, aquí la p. 207 de la *Discusión*).

22 «Sur les "*Ideen*" de M. E. Husserl»... o.c., en *IH*, p. 52.

«fundamento absolutamente cierto de todas las ciencias»[23]. Pero el problema seguirá siendo la posibilidad misma de llevar a cabo una recuperación del sentido más acá de toda predicación pues, como muy bien advirtiera ya Lyotard, lo originario deja de serlo una vez descrito[24].

En cualquier caso, Levinas se limitará en esta presentación a recoger, sencillamente, el sentir general de la época que había visto en la crítica de Husserl contra el psicologismo el logro más destacado, quizá, de las *Investigaciones lógicas*[25]. Nuestro autor interpreta el núcleo de aquella famosa refutación como resultado de la oposición entre un naturalismo, que identifica, dogmáticamente, «experiencia» con «experiencia sensible», y lo que Levinas va a denominar como «el positivismo verdadero», es decir, aquel que hace uso, antes de toda teoría, «del principio intuitivista (*intuitiviste*), de la experiencia en el sentido largo del término»[26]. La intuición se convierte así en el «principio de todos los principios» (según la conocida expresión de Husserl)[27] por el que se accede a la presencia directa de los objetos tanto sensibles como ideales.

Lo que sucede es que las *Investigaciones lógicas* no están suficientemente atentas todavía al correlato objetivo como para poder hablar en ellas ya de los distintos modos de darse que posee el objeto. Por eso, cuando Levinas interpreta

23 Ibíd., p. 55.

24 Cf. J.-F. Lyotard, *La phénoménologie*... o.c., pp. 56s. Este autor ofrece en una interesantísima nota las principales diferencias que separan las filosofías de Husserl y Hegel. Mientras este último «*cierra* el sistema» con la recuperación total de la realidad total en el saber absoluto, la «descripción husserliana *inaugura* la aprehensión de la "cosa misma", más acá de toda predicación, y por ello jamás ha terminado de recuperarse, de anularse, puesto que es un combate del lenguaje contra sí mismo para alcanzar lo originario» (Ibíd.). En este combate, asegura Lyotard, la derrota del filósofo y del logos como tal está asegurada.

25 Cf. el excelente y muy completo tratamiento que de esta famosa crítica ha realizado últimamente Henning Peucker, *Von der Psychologie zur Phänomenologie. Husserls Weg in die Phänomenologie der "Logischen Untersuchungen"* (Hamburg: Felix Meiner 2002) pp. 73ss.

26 «Sur les "*Ideen*" de M. E. Husserl»... o.c., en *IH*, p. 56. «Hacer intuición, interrogar las cosas mismas es el sólo medio de *comenzar* sin presupuestos, de llegar a los *principios*» (Ibíd., p. 56.). Pero fue el propio Husserl el primero en referirse a si mismo como «auténtico positivista» (*Ideen* I, § 20, p. 45). Por lo general, he procurado respetar la cursiva empleada por Levinas vertiendo los distintos caracteres gráficos (incluidas las versalitas) que aparecen en los textos husserlianos a este mismo tipo de énfasis.

27 Cf. *Ideen* I, § 24, p. 51. Elisabeth Ströker ha realidado una brillate reflexión contextualizada sobre el sentido y los limites del concepto husserliano de evidencia: Elisabeth Ströker, «Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft» en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32 (1978) pp. 3-30 recogido después en Id., *Phänomenologichen Studien* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1987) pp. 1-34.

la obra de Husserl lo hace siempre a partir del nivel alcanzado a partir de *Ideas* I pues es allí, justamente, donde la dimensión esencial de la intencionalidad como estructura correlacional adquiere su pleno valor. Averiguar, por tanto, «*la manera en la que el objeto se da a la conciencia, el sentido de su objetividad*», será la tarea principal que se encomiende realizar a la fenomenología entendida en el sentido ya del idealismo trascendental: «la mirada intuitiva debe volverse hacia la conciencia en la que los objetos se dan y ver así en la fuente misma lo que significa "darse a la conciencia"»[28]. Las secciones siguientes del escrito de Levinas no harán sino presentar *grosso modo* las consideraciones fenomenológicas fundamentales que se desprenden de este análisis de la conciencia. Una conciencia pensada, además, como «campo de certeza absoluta»[29] que resiste a la ἐποχή o reducción fenomenológica y que tiene en la llamada *intencionalidad* su principal propiedad. Pues bien, uno de lo cometidos de mi exposición consiste en poner al descubierto el empeño constante de Levinas a la hora de discutir este presupuesto básico de la fenomenología de Husserl que da por asumida la reducción a la subjetividad de la conciencia de los modos de darse[30].

Considerar la conciencia como el punto de partida o fundamento absolutamente indubitable no hace, en realidad, sino continuar el camino abierto por toda la tradición filosófica moderna. Nuestro autor ha visto, con gran perspicacia, que la verdadera novedad de la fenomenología radica en el nuevo tratamiento que Husserl ha realizado de la conciencia en tanto conciencia intencional[31]. El término intencionalidad, heredado de la tradición escolástica a través de Brentano, adquiere en él, no obstante, una nueva significación[32]. Cuando Husserl habla de conciencia intencional, en efecto, no se refiere nunca a la relación que se establece entre dos realidades substantivadas como podrían ser, por una parte, el sujeto o la conciencia y, por otro lado, el objeto. La pretendida originalidad consiste, en cambio, en «ver que la "relación al objeto" no es

28 «Sur les "*Ideen*" de M. E. Husserl»... o.c., en *IH*, p. 57.

29 Ibíd., p. 61.

30 Klaus Held advierte igualmente sobre las repercusiones que conlleva dicha reducción cf. Klaus Held, «Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie» en Gethman-Siefert/Pöggeler, *Heidegger und die praktische Philosophie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988) p. 117.

31 A título de mera curiosidad diré que la ortografía empleada por Levinas es la de *intentionalité* en lugar de *intentionnalité*.

32 Cf. Arkadiusz Chrudzimski, *Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano* (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers 2001). Sobre la relación entre Husserl y Brentano cf. Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A historical introduction...* o.c.., pp. 36ss. Robin D. Rollinger, *Husserl's Position in the School of Brentano* (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers 1999).

algo que se intercala entre la conciencia y el objeto, sino que "la relación al objeto" es la conciencia misma»[33]. El «fenómeno originario (*Urphänomen*)» es, por tanto, esa relación al objeto que se configura como la unidad básica de la conciencia intencional y a cuyo estudio dedicará nuestro autor un capítulo entero en su tesis doctoral. La intencionalidad comienza a cobrar a partir de entonces una importancia cada vez mayor en la obra de Levinas y por ello he decidido reservar un próximo apéndice para tratar de profundizar en la especial relación que nuestro autor ha mantenido con esta noción a lo largo de su carrera intelectual.

Lo primero que se debe tener en cuenta en el estudio de la conciencia es que para la fenomenología aquella no se identifica, sin más, con la que sirve de objeto a la psicología. Se trata, en efecto, de una conciencia de la que ha desaparecido cualquier dato empírico que la determine específicamente y la vincule a la mera naturaleza. Levinas cree que el paso verdaderamente decisivo en el planteamiento fenomenológico es, precisamente, el que se dirige al plano de la conciencia pura trascendental o conciencia absoluta y se aleja de todo naturalismo. Husserl ha pretendido de esta forma solventar el error cometido por Descartes desde el comienzo de sus *Meditaciones* cuando identifica al ego dado apodícticamente con el alma que forma parte de la naturaleza[34]. Es sabido, sin embargo, que este salto al plano trascendental no fue muy bien acogido por los antiguos discípulos de Husserl, la mayoría de los cuales comenzaron relativamente pronto a cuestionar (a partir, sobre todo, de la publicación de esta gran obra de *Ideas* I en 1913) el evidente deslizamiento del maestro hacia el idealismo[35]. Levinas no se hace eco, naturalmente, de las discusiones suscitadas en torno a

33 «Sur les "*Ideen*" de M. E. Husserl»... o.c., en *IH*, p. 62.

34 Cf. Ibíd., p. 68. El texto de Descartes al que Husserl se refiere en más de una ocasión es el que afirma: «Sum igitur [...] res congitans id est mens, sive animuns, sive intellectus, sive ratio» (R. Descartes, *Médita.* II). Cf. *FtL*, § 93, p. 235.

35 Heidegger, por ejemplo, fue uno de aquellos "discípulos" que rechazaron explícitamente el giro trascendental que Husserl había dado a la fenomenología pues, en su opinión, no hacía sino mostrar a las claras la falta de resistencia del maestro ante la presión del ambiente neokantiano. Cf. «Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag *"Sein und Zeit"*» en *Zur Sache des Denkens*... o.c., p. 47. Sobre la debatida denominación de la fenomenología como idealismo trascendental y el uso dado por Husserl a esta expresión cf. Antonio Pintor Ramos, *Historia de la filosofía contemporánea* (Madrid: BAC 2002) pp. 198-207. Una muestra concreta de la resistencia con la que sus discípulos recibieron este tipo de catalogación de la fenomenología se encuentra en la contribución de Roman Ingarden, «Die vier Begriffe der Transzendenz und das Problem des Idealismus in Husserl», en *Analecta Husserliana* vol. I (1970) pp. 36-74. Cf. Guido Küng, «Roman Ingarden (1893-1970): Ontological Phenomenology» en Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A historical introduction*... o.c., pp. 223ss.

esta cuestión. En este estadio de su reflexión, su intención se limita simplemente a seguir considerando los problemas principales de «la fenomenología pura», así como el modo previsto por ella para resolverlos.

En principio, la fenomenología es «una ciencia eidética descriptiva»[36]. Su tarea no consiste, por tanto, en deducir sino en describir[37] la esencia de las vivencias (*Erlebnisse*) que Levinas traduce como «estados de conciencia». Se trata de una labor de descripción minuciosa e interminable dirigida por la intuición eidética y en la que, a través del método de las variaciones o de las modificaciones, tal como Levinas lo denomina, se van perfilando los rasgos que configuran y determinan el «eidos»[38] del fenómeno que se describe. Partiendo, pues, de una vivencia concreta, el proceso de ideación lleva a variar o a modificar esa individualidad hasta alcanzar el *eidos* que la determina esencialmente. Es importante darse cuenta que el resultado obtenido se logra al margen de que existan o no cosas concretas que respondan a esa idea tal como sucede, por ejemplo, con los objetos ideales o fantásticos. En este sentido, Husserl es deudor una vez más de los análisis llevados a cabo por Brentano y la escuela de Würzburg (*Denkenpsychologie*) acerca de los objetos ideales que aunque pensables no son representables. Estos estudios abrían la posibilidad de que el objeto tuviera una presencia puramente intencional deshaciendo la teoría de las imágenes tan criticada luego por el fundador de la fenomenología, aunque no siempre con el mismo éxito[39].

36 «Sur les "*Ideen*" de M. E. Husserl»... o.c., en *IH*, p. 70.

37 Husserl distinguía perfectamente, al igual que hiciera ya Dilthey, entre "explicar" (*erklären*) y "comprender" (*verstehen*) como se pone muy bien de manifiesto en la «Introducción a las Investigaciones» (*L.U.* II/1, § 7, p. 27). Cf. la rectificación introducida por Husserl a este respecto en la segunda redacción *L.U.* II/1, Inv. V, § 16, p. 411)

38 Mucho habría que hablar sobre el uso que la fenomenología hace de términos técnicos como es el caso de «eidos» así como de la selección que de algunos de ellos realizara el propio Husserl para dotarles de un sentido *técnico* más unívoco aunque con ello se viera obligado, en justa contrapartida, a tener que efectuar ciertas consideraciones temáticas. En todo caso, el fundador de la fenomenología había advertido ya en los primeros párrafos de la V *Investigación* de su intención de no «introducir términos técnicos del todo nuevos, extraños a todo sentido lingüístico vivo y a toda tradición histórica, aunque así apenas podremos evitar perjuicios de la clase reseñada» (*L.U.* II/1, Inv. V, § 13, p. 393). La distinción entre conceptos *temáticos* y conceptos *operativos* la introduce E. Fink, «Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl», en Varios, *Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*... o.c., pp. 192-205.

39 Cf. *L.U.* II/1, pp. 436ss. Acerca de las limitaciones que presenta la crítica a la «teoría de las imágenes» llevada a cabo por Husserl en este Apéndice a los §§ 11 y 20 de la V *Investigación* puede consultarse el capítulo que Pilar Fernández Beites le dedica en su excelente obra *Fenomenología del ser espacial*... o.c., pp. 127-138.

3. LA NUEVA VÍA ABIERTA POR HUSSERL PARA EL CONOCIMIENTO

Para nuestro autor, «el gran descubrimiento de Husserl sería la existencia de "conceptos" inexactos a los que se llega no por idealización sino por ideación»[40]. En una interesante nota a pie de página, Levinas considera que este «descubrimiento» supone *eo ipso* eliminar la alternativa ante la que nos había situado, primero Pascal y después Bergson, de elegir entre el espíritu de geometría y el espíritu de fineza y, en el caso de la conciencia, de tener que estudiarla en conceptos bien definidos o dejar de ser comprendida, en absoluto, por el intelecto. Para Levinas, en cambio, la investigación de Husserl abre la gran posibilidad de que «el conocimiento conozca otros caminos»[41]. Pienso que esta idea resume por sí sola la aportación básica que la fenomenología de Husserl ha suministrado a la reflexión de nuestro autor. Digámoslo una vez más, la fenomenología será el instrumento privilegiado que permitirá a Levinas empezar a ensayar la viabilidad de nuevas trayectorias para un pensamiento que, según él, permanecía anquilosado desde el inicio de la modernidad –y, si se nos apura, desde el umbral mismo del filosofar en el suelo griego– dentro del dominio de lo mismo.

La primera y más radical novedad de la fenomenología consiste a ojos de Levinas, por tanto, en haber demostrado que el fenómeno originariamente primero al que tenemos acceso directo cuando reflexionamos sobre la conciencia no es meramente el *ego cogito,* sino un *ego cogito cogitatum*. De esta manera, la idea de la intuición inmanente y su carácter indubitable descubiertos por Descartes se ve ahora, desde la fenomenología, fecundada con la del carácter intencional de la conciencia en cuanto que ésta se halla referida siempre a su objeto. En definitiva, la fenomenología debe comprenderse, en principio, como estudio

40 «Sur les "*Ideen*" de M. E. Husserl»... o.c., en *IH*, p. 71. La distinción entre "ideación" e "idealización" será objeto, más adelante, de alguna observación por mi parte. En lo fundamental se trata del intento de separar la aprehensión de esencias materiales, en cuanto objetos de un proceso de ideación, y la propia intuición de esencias puras o formales consideradas como objetos de un proceso de idealización. Cf. infra, el final del apartado 1: *Sensibilidad y entendimiento* de la segunda Parte, sección III. Husserl precisará, no obstante, que el término "ideación" en las *Investigaciones lógicas* se emplea, normalmente, para referirse a la intuición en la que originariamente accedemos a las esencias. Cf. *Ideen* I, § 3, p. 15 n.1.; *THI*, pp. 173s.

41 «Sur les "*Ideen*" de M. E. Husserl»... o.c., en *IH*, p. 93 n.21. Cf. *THI*, p. 201. La cita aparece de forma implícita en la nota de Levinas. Se trata del famoso pasaje de los *Pensées* que hace el número 512 según la edición de las *Obras Completas* de Pascal debida a Louis Lafuma (Paris: Seuil 1963).

intuitivo de la intencionalidad orientado bien en la dirección del proceso cognoscitivo, al acto de la conciencia (*noesis*), o dirigiéndose al sentido de lo constituido (*noema*). En cualquier caso, lo que aquí debe quedar bien claro es que ambas direcciones de estudio se llevan a cabo dentro de la unidad correlativa noético-noemática que posee la estructura de la conciencia. Es esta estructura la que determina, pues, las dos posibilidades de la fenomenología, a saber: la fenomenología subjetivamente orientada que estaría, tan sólo, indicada en *Ideas* y desarrollada, principalmente, en los manuscritos a los que –todavía en esta época– únicamente a los colaboradores más allegados de Husserl les estaba permitido el acceso[42]; y la fenomenología orientada objetivamente que constituye el hilo conductor del primer volumen de *Ideas.* La cuestión no es, con todo, tan simple como pudiera parecer a primera vista y en ambas modalidades irán surgiendo nuevos problemas en la medida en que se vaya agrandando la complejidad de los actos que se tienen en cuenta. Como muy bien precisa Levinas, la fenomenología no se conforma sencillamente con estudiar esa especie de «mirada vacía, esta intención común a toda conciencia», sino que pretende analizar toda la «multiplicidad de intenciones» que componen los actos de conciencia. El estudio de la intencionalidad concreta se ve así paulatinamente desbordado por un ejercicio infinito de búsquedas de todos y cada uno de los sentidos implícitos que se co-mencionan en cada acto. Si tuviéramos que resumir de algún modo en qué consiste la tarea de la fenomenología diríamos con nuestro autor que lo que ella pretende es, en definitiva, investigar «los problemas constitucionales, el sentido de "razón", de "apariencia", de "existencia" para cada región de objetos y para cada ciencia de la actitud natural»[43]. Este es, sin duda, el problema fundamental para la fenomenología; aquel que se interroga por la relación entre «la razón y la realidad» y que ocupa, como es sabido, los análisis de la cuarta sección de *Ideas* I.

En la última parte de su síntesis, Levinas comienza destacando la novedad que supone el intento de Husserl por superar la distinción escolástica entre objeto inmanente y objeto real. Lo que Husserl pretende, en el fondo, es eliminar la necesidad que tendría la conciencia de una «nueva intencionalidad para llegar al objeto real». En realidad, la tarea a realizar consiste en «explicitar *aque-*

42 Cf. «Sur les "*Ideen*" de M. E. Husserl»... o.c., en *IH*, pp. 74 y 77. Levinas se refiere, especialmente, a los análisis husserlianos sobre *la conciencia interna del tiempo* que tan profunda huella dejaron en Heidegger. Cf. la confesión sobre la liberalidad con la que Husserl comunicaba sus trabajos inéditos que este autor hace en sendas notas de *SuZ,* pp 38 y 47.

43 «Sur les "*Ideen*" de M. E. Husserl»... o.c., en *IH*, p. 75.

llo que piensa la conciencia cuando piensa un objeto real, cómo se caracteriza la intencionalidad que aprehende el ser»[44]. Se nos introduce así de lleno en el espinoso ámbito de los problemas acerca del carácter de verdad que posee el conocimiento de un objeto, así como el significado que se desprende del hecho de su posible existencia real. Estamos, en última instancia, ante el problema de la razón que trata de decidir con qué grado de evidencia se presenta el ser del mundo en orden a justificar racionalmente su existencia.

El intento que Husserl lleva a cabo en la ya citada última sección de *Ideas* I comienza, como se sabe, dando cuenta de la diferencia que existe entre «noema de la conciencia» y «objeto de la conciencia». Debo decir que la comprensión que manifiesta tener Levinas del núcleo fundamental de la fenomenología es, en este punto, extraordinariamente precisa y exacta, similar en gran medida a la que Zubiri realizara también en su memoria de licenciatura[45]. En el fondo, lo que ambos autores sostienen en su interpretación es que lo inmediato, esto es, el fenómeno, es aquello de lo que no cabe dudar. Las consecuencias son importantísimas porque no sólo se prescinde, negativamente, de decir si es posible el conocimiento directo de las cosas tal como sostenía el realismo ingenuo, sino que de una forma positiva se afirma, además, que este modo de subjetivismo no es muy diferente de aquel otro modo de pensar que reconoce que las cosas no son como las percibimos sino tan sólo como las conocemos en nosotros. Recuérdese que esta segunda postura es la que se había impuesto a partir de un determinado momento debido a la influencia de Locke. Pues bien, en ambas concepciones el problema se sigue planteando en términos de lo que las cosas son. Si retomamos, desde la perspectiva fenomenológica, el ejemplo clásico del bastón sumergido parcialmente en el agua, tendríamos que decir que, ya se considere que dicho bastón posea una realidad en sí, o se piense que lo que realmente es no consiste tanto en lo que percibimos cuanto en su realidad en mí, nos

44 Ibíd., p. 81.

45 «... el fenómeno no es una *Erscheinung* (apariencia) que suponga una *Ding an sich* (cosa en sí); el fenómeno es simplemente el carácter virtual que adquiere todo objeto cuando se pone entre paréntesis (*einklämern*) su realidad» (Xavier Zubiri, «El problema de la objetividad según Husserl. I. La lógica pura» en Id., *Primeros escritos (1921-1926)*... o.c., pp. 1-65, aquí pp. 61s.). La conclusión a la que este autor llegará en su tesis titulada «Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio» es que «el objeto se presenta a la conciencia como no siendo ella misma, pero está presente a la conciencia». El «*objeto* no es sinónimo de cosa» pero «la cosa -sigue afirmando- es el objeto en cuanto no está presente a la conciencia; el objeto es la cosa en cuanto está presente a la conciencia». Y así como Husserl consideraba que este objeto podría presentar múltiples aspectos (*Abschattungen*), Zubiri dirá que «el objeto tiene múltiples facetas», aunque no todas estén dadas de modo inmediato a la conciencia. (Cf. Ibíd., p. 123).

hallamos, en ambos casos, ante una explicación o una interpretación posterior a la experiencia misma que se nos da ya en el fenómeno de manera previa e inmediata.

Este es, fundamentalmente, el motivo que impulsa a la fenomenología a intentar analizar y describir los fenómenos antes de someterlos a cualquier otra clase de interpretación o explicación. Husserl no entiende la relación intencional como causal, es decir, desde «el sentido de una conexión necesaria empírica, sustancial y causal». Esto era algo que no acababa de quedar del todo claro en primera edición de las *Investigaciones Lógicas* y por esta razón el iniciador de la fenomenología decide ampliar y corregir su propia posición en una nota a pie de página. En la adición de la segunda edición, en efecto, Husserl insiste diciendo que «el objeto intencional, que es apercibido como "causante" (*als "bewirkendes"*), sólo se toma en cuenta aquí como intencional, no como existiendo realmente fuera de mí, determinando real y psicofísicamente mi vida psíquica»[46]. Sin embargo, esta manera de ver las cosas será, precisamente, la que dará pié a uno de los mayores problemas con los que tuvo que enfrentarse la fenomenología de Husserl como es el de la ontología de los objetos intencionales.

A estas alturas de la obra husserliana la cuestión determinante es, por tanto, la del significado que ha de otorgarse al objeto intencional en relación con el objeto real empírico. Insisto nuevamente llamando la atención sobre la diferente concepción adoptada por Husserl respecto a este asunto en la segunda edición de sus *Investigaciones.* Como es sabido, este cambio se produjo por la influencia directa que sobre esta obra ejerció la publicación de *Ideas* I cuyo eje vertebrante estaba constituido ya por el interés fenomenológico que despertaban los objetos dados a la investigación. Si en la primera edición este interés se manifestaba en relación a la conciencia prescindiendo de la coincidencia entre el objeto intencional y el empírico (realismo metafísico), ahora el objeto intencional pasa a diferenciarse del real empírico aún cuando siga conservándose el dato de la intencionalidad (idealismo). Según Husserl, decir que el objeto es meramente intencional «significa que existe la intención [...] pero *no* el objeto»[47]. En mi opinión, sin embargo, lo que aquí se está pretendiendo decir es que el objeto intencional tiene, sí, una existencia pero que ésta no es, en el fondo, sino la

46 *L.U.*, II/1, Inv. V, § 15, p. 405.

47 «Apéndice a los parágrafos 11 y 20» de la V *Investigación* en *L.U.*, II/1, pp. 438ss, aquí p. 439. Se trata del famoso pasaje de la V *Investigación* en el que Husserl rechaza todo intento de establecer una distinción entre el objeto intencional y el objeto real y trascendente. Cf. Karl Schuhmann «Intentionalität und intentionaler Gegenstand» en *Phänomenologische Forschungen* (1991) pp. 46-75.

"existencial intencional" al margen de la existencia que se le atribuya como objeto real empírico de veras[48]. Examinado con más detalle el contexto en el que –de modo ciertamente indirecto– se realiza la controvertida afirmación sobre la coincidencia entre ambos objetos en cuestión, se puede perfectamente apreciar que la crítica de Husserl iba dirigida, en realidad, contra la teoría triádica de la intencionalidad propuesta por Twardowski en 1894 y que introducía la consideración mediadora del objeto intencional como representante intramental del objeto real al que se dirige la intención[49].

Volviendo de nuevo a la argumentación de Levinas, podemos ver que la distinción entre el noema y el objeto se apoya en los conocidos argumentos husserlianos acerca de la distinción intencional, es decir, la separación formal entre el objeto mentado y el contenido de la conciencia[50]. En la base de la distinción late la caracterización que Husserl realiza de la conciencia –en contra de lo que se había dicho desde Kant– intentando eliminar todo rastro o huella que la identifique con la idea de un receptáculo en el que se depositan como contenidos las imágenes de las cosas. Sabido es que el pensamiento idealista concebía la conciencia en general como una substantivación real. Husserl, en cambio, se había alejado ya totalmente de esta idea cuando, desde el umbral mismo de la V *Investigación*, trazó sus tres definiciones de conciencia[51]. La conclusión a la que, finalmente, llegó en su discu-

48 Husserl es consciente ya en 1906 del significado profundo que implica el cambio de visión aportado por la consideración fenomenológica cuando afirma allí taxativamente que «se debe romper con la idea, pretendidamente obvia, que proviene del pensar natural, de que todo lo dado es psíquico o físico» (*Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers 1985) en *Hua* XXIV, p. 242).

49 K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellung* (Wien: Philosophia Verlag 1982). Frente a esta teoría, el iniciador de la fenomenología reclamaba la evidencia con la que debería reconocerse «*dass der inentionale Gegenstand der Vorstellung derselbe ist wie ihr wirklicher und gegebenenfalls ihr äußerer Gegenstand und dass es widersinnig ist, zwischen beiden zu unterscheiden*» (*L.U.*, II/1, p. 439). Más adelante ofreceré una valoración más completa de la influencia decisiva que tuvo en Husserl su discusión con la teoría de Twardowski cf. infra, el apartado final 6: *Intuición y reducción fenomenológica* de la segunda Parte, sección IV.

50 Los cuatro argumentos para tratar de justificar el dato evidente de la intencionalidad los presenta Husserl en el § 2 y el § 14 de la V *Investigación*. Se basan, respectivamente, en la existencia de percepciones falaces, en la diferencia entre el color vivido y el color objetivo, y en la posibilidad de considerar bien múltiples vivencias de un único objeto o distintos objetos percibidos sobre la misma base de sensaciones. Para la estructuración de estos argumentos cf. Pilar Fernández Beites, *Fenomenología del ser espacial...* o.c., pp. 51-54.

51 Cf. *L.U.* II/1, Inv. V, § 1, p. 356. Un estudio reciente de estos tres conocidos conceptos de conciencia es el de Dan Zahavi, «The Three Concepts of Consciousness in *Logische Untersuchungen*» en *Husserl Studies* 18 (2002) pp. 51-64.

sión con Natorp fue que «la conciencia misma es la complexión de las vivencias»[52]. La «conciencia en general» ni existe como tal, ni puede, tampoco, ser substantivada, sino que lo que existen son vivencias intencionales o actos conscientes. La intencionalidad es, en definitiva, algo constitutivamente inherente a la conciencia descrita como «darse cuenta de algo». En este punto resultan decisivos los análisis encaminados a distinguir nítidamente entre el «aparecer del objeto a la vivencia» y «el objeto que aparece en cuanto tal». Se trata, pues, de presentar aquellos argumentos que justifican la distinción intencional de tal forma que quedemos situados ante ella de manera inmediata y descriptiva sin necesidad de tener que recurrir a ninguna otra explicación[53]. El objeto resulta ser trascendente al propio acto de la conciencia y no puede ser confundido, por tanto, con el contenido de conciencia como propendía a considerar el psicologismo. Pero lo verdaderamente decisivo a este respecto es que esta trascendencia del objeto que muestra el análisis intencional debe ser comprendida a la luz ya de *Ideas* I como conciencia de trascendencia, sin que la fenomenología tenga que realizar ningún pronunciamiento sobre el problema de la trascendencia real.

Levinas es absolutamente consciente de la importancia que reviste para la fenomenología el hecho de que, al menos a la altura de *Ideas* I, se haya tomado al noema como punto de partida o hilo conductor de los análisis. Lo que ahora interesa conocer es, en resumen, el aspecto noemático del fenómeno dado a la conciencia. La idea fundamental de Husserl, en opinión de nuestro autor, es aquella en la que se establece la presencia de un núcleo (*Kern*) en el noema que, a su vez, «puede ser común en noemas diferentes»[54]. La característica principal de este núcleo consiste en ser aquello que permanece idéntico en la constitución noemática y sobre el cual cabe fijar diferentes caracteres noemáticos según sea recordado, percibido, simbolizado, juzgado, etc. Esta posibilidad de que el objeto intencional tenga en sí mismo caracteres en cuanto término de una determinada intención, este dar cabida a propiedades a la vez subjetivas y objetivas, al ámbito del «entre (*zwischen*)» –como lo llamó Tugendhat[55]–, era algo de todo punto impensable para el nivel intencional en el que se mueven todavía las *Investigaciones*. Pero que ahora se pueda hablar de identidad del núcleo no debe

52 *L.U.*, II/1, Inv. V, § 14, p. 400.

53 Además de los cuatro argumentos mencionados pueden consultarse las precisiones hechas por Husserl en *FtL*, § 42-a, pp. 116s.

54 «Sur les "*Ideen*" de M. E. Husserl»... o.c., en *IH*, p. 82.

55 Cf. Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (Berlin: Walter de Gruyter & Co. ²1970) p. 172.

significar, en absoluto, el regreso a un *en sí* substantivado de la cosa, de la alteridad en suma, dado que en el análisis fenomenológico nos movemos siempre dentro del ámbito de la descripción de la unidad intencional que presenta la estructura apriórica de correlación noético-noemática. Lo primigenio es, pues, esta tensión intencional de dos polos que agotan su ser, precisamente, en esa referencia correlativa. De este modo, podemos decir que el noema requiere una síntesis de acciones noéticas capaces de dar sentido, aunque esto tampoco implique afirmar, por otra parte, ninguna creación independiente del mismo[56]. La tesis de fondo que aquí subyace es que al núcleo de sentido idéntico se añaden características noemáticas formando lo que Husserl llama el *noema completo* o *pleno* (*das volle Noema*). Siguiendo el ejemplo habitual en estos casos tendríamos que «el noema completo de una percepción del árbol será "el árbol percibido con todas las características que él tiene en tanto que percibido"; su "núcleo" será el árbol mismo, el "objeto sin más" (*Gegenstand schlechthin*) que se puede reencontrar también en el recuerdo del mismo árbol»[57].

Profundizando un poco más en lo dicho hasta ahora, Levinas se refiere al noema como una clase de X determinada por el conjunto de los predicados o notas al que, para evitar cualquier equívoco de corte metafísico, Husserl ha denominado «polo del objeto de la intención». Este polo es «inseparable de sus predicados; es el que permanece idéntico cuando los predicados cambian». Nuestro autor llegará a considerarlo, incluso, como «la substancia del objeto», lo cual es, en mi opinión, bastante problemático porque este «objeto sin más» nunca debería confundirse con presupuesto o hipótesis ontológica alguna tal como vengo defendiendo en todo momento en mi explicación. Cuando hablamos de polo objetivo nos estamos refiriendo, por tanto, sólo al objeto noemático sin más, es decir, aquel centro noemático absoluto que junto con el núcleo del objeto determinado por sus predicados, conforman el llamado noema pleno. Otra cosa es, no obstante, que este objeto así descrito «pueda ser dado en una conciencia que *le pone como existente*, en una conciencia tética como Husserl se expresa»[58].

56 Acerca de los usos incorrectos que suelen hacerse de la famosa "*Sinngebung*" cf. Miguel García-Baró, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología* (Madrid: Trotta 1999) pp. 145s. El fondo del problema estaría, a mi modo de ver, en la transformación a la que Husserl ha sometido paulatinamente la importantísima noción de "constitución" y que le irá llevando -según la más que discutible opinión de Ingarden- a «reconocer a la intencionalidad de la conciencia un poder productor de ser» (Roman Ingarden, «El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl» en Varios, *Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*... o.c., pp. 215-238, aquí p. 228).

57 «Sur les "*Ideen*" de M. E. Husserl»... o.c., en *IH*, p. 82.

58 Ibíd., pp. 82s.

4. Primera noticia sobre actos intuitivos y actos vacíos

Resulta enormemente revelador que Levinas haya retomado a este respecto los resultados alcanzados por Husserl en las *Investigaciones lógicas* acerca de la división en dos grandes grupos de los actos intencionales, a saber: los actos signitivos que corresponden a «intenciones vacías, no realizadas (*unerfüllte Intentionen*)» y los actos intuitivos en los que «el objeto no es solamente apuntado sino visto con evidencia»[59] como es el caso de la imaginación y, por supuesto, de la percepción. Sorprende, sin embargo, que Levinas no mencione las diferencias que sobre este punto se introducen ya en la segunda edición de las *Investigaciones*. De manera resumida se puede decir que los cambios vienen dados por los puntos de vista tan distintos que Husserl ha adoptado en cada momento de su análisis. Mientras que el estudio noético a través de la teoría de las «Formas de Aprehensión» centraba las consideraciones de la primera edición, el enfoque noemático será el que adquiera carta de ciudadanía a partir de *Ideas I* a través de la teoría de los «caracteres del núcleo noemático»[60]. Nuestro autor, es obligado precisarlo, no desconoce la novedad que representa la nueva nomenclatura y que supone, básicamente, separar la percepción y las modificaciones de la percepción (modificación reproductiva, imaginativa y las representaciones de signos). Con estos "añadidos", el cuadro presentado en las *Investigaciones* se ampliaba considerablemente dando cabida, además, a los actos reproductivos.

Lo llamativo de la presentación levinasiana consiste, precisamente, en haber mezclado ambas clasificaciones. Levinas hablará, por un lado, de dos grandes grupos de actos como son los signitivos y los intuitivos pero, por otra parte, no tendrá inconveniente en resaltar el carácter privilegiado de la percepción frente al resto de sus modificaciones a la luz de lo expuesto por el Husserl de *Ideas* I. En mi opinión, el motivo de esta confusa e irregular combinación no es otro –máxime cuando se ha venido exponiendo las tesis husserlianas acerca del objeto intencional como hilo conductor de los análisis fenomenológicos– que el interés de Levinas por destacar la importancia decisiva de la intuición. Es este concepto el que constituye principalmente la *esencia de la razón* hasta el extremo de llegar a afirmar que «el acto de la razón es el acto intuitivo». La per-

59 Ibíd., p. 83. Más adelante me referiré detenidamente a las razones últimas sobre las que Husserl se ha apoyado para ofrecer esta clasificación de los actos. Cf. infra el apartado 25: *Intuición, verdad y plenitud (Fülle)* de la segunda Parte, sección II.

60 Para lo que sigue cf. Pilar Fernández Beites, *Fenomenología del ser espacial...* o.c., pp. 71ss.

cepción debe considerarse, por tanto, como «el caso preferido de la intuición», o como «la intuición originaria» propiamente dicha. La principal peculiaridad de la percepción consiste, pues, en este «ver "en original", "en persona" (*selbstgegeben*), el darse "en carne y hueso" (*leibhaftgegeben*)»[61]. Se puede decir, en resumidas cuentas, que lo que Levinas pretende poner de relieve es la importancia decisiva de la intuición como condición necesaria para la fenomenología y, en consecuencia, para cualquier otra teoría. Se trata, en efecto, de llevar a cabo el ideal de una filosofía sin supuestos para lo cual se hace imprescindible defender la máxima husserliana de la intuición como «principio de todos los principios»[62]. Levinas se adhiere así, por entero, a la tesis básica de la fenomenología defendiendo la preeminencia de la evidencia como forma originaria de datitud[63]. Este ideal de la evidencia es, según nuestro autor, el que caracteriza la esencia de la razón entendida como *«un cierto modo de referirse al objeto donde este último está dado con evidencia y está presente "en persona" ante la conciencia»*[64].

En cualquier caso, la noción de intuición lleva asociada toda una serie de problemas como es el poder distinguir nítidamente entre evidencia adecuada e inadecuada, apodíctica y asertórica, o entre evidencia mediata e inmediata. Levinas se conforma aquí, sin embargo, con hacer una brevísima indicación de las cuestiones principales que este tema plantea a la fenomenología. En principio, el término de evidencia adecuada se reserva, exclusivamente, para el caso en el que «el objeto apuntado se llena (*se couvre*) completamente con el objeto visto»[65]. Cuando se trata, en cambio, de un objeto trascendente hablamos siempre de intuición inadecuada. Como se ve, Levinas establece la diferenciación entre evidencia adecuada e inadecuada tomando como referencia el ideal de la plenitud

61 Ibíd. Husserl afirma en la sexta *Investigación* que es, justamente, el presentar (*das Gegenwärtigen [Präsentieren]*) el objeto mismo efectuado por la percepción lo que distingue a ésta de la imaginación como simple reactualización (*Vergegenwärtigung*): «Frente a la *imaginación*, la *percepción* se caracteriza porque, como acostumbramos a decir, en ella aparece el objeto "*mismo*" y no meramente "en imagen" ("*im Bilde*")» (*L.U.*, II/2, Inv. VI, § 14, p. 588).

62 Cf. *Ideen* I, § 24, p. 51.

63 Así lo expresa con toda rotundidad el propio Husserl cuando dice: «En el sentido más amplio, evidencia designa un protofenómeno general de la vida intencional -frente a otras formas de tener conciencia que puede ser, a priori, *vacías*, presuntivas, indirectas, impropias-, el destacado modo de conciencia de la aparición misma (*Selbstserscheinung*), del representarse-a-sí-misma (*Sich-selbst-darstellen*), del darse a sí misma (*Sich-selbst-geben*) una cosa, una generalidad, un valor, etc., en el modo extremo del estar dado *aquí mismo, directamente intuido, originalmente*» (*MC*, § 24, pp. 92s.).

64 «Sur les "*Ideen*" de M. E. Husserl»... o.c., en *IH*, p. 84.

65 Ibíd., p. 85.

(*Fülle*) del acto tal como Husserl lo había venido exponiendo en las *Investigaciones lógicas.* Husserl defendía en aquella obra que el ideal de la adecuación se alcanzaba «en una representación que encerrase en su contenido fenomenológico su objeto, el objeto pleno e íntegro»[66]. Pero por el momento, Levinas no dará cuenta, en cambio, de la evolución que ha experimentado el planteamiento de Husserl en torno al problema de la evidencia[67]. Su exposición se limita a seguir detallando la distinción entre evidencia apodíctica y asertórica, entre la evidencia inmediata (adecuada o inadecuada) y la evidencia mediata caracterizada «por un retorno a la evidencia inmediata y originaria –la única fuente de la verdad»[68]. Pero la permanencia de nuestro autor en el plano de la evidencia no se dilata excesivamente deteniéndose en el caso concreto de la percepción externa.

Desde el concepto de adecuación antes adoptado resulta plenamente coherente pensar que la percepción externa debe ser considerada siempre y necesariamente como inadecuada. La razón es que ella «no puede, por esencia, realizar toda la intención signitiva de manera que el todo del objeto no puede ser más que apuntado y sólo es visto uno de sus lados»[69]. Deberíamos entrar, pues, en el arduo campo de la investigaciones que abren los problemas de la constitución de la región «cosa material» y de los análisis genéticos que se necesitan hacer de cara a una correcta explicación de la misma. Levinas, no obstante, sólo enumera este tipo de problemas, sin realizar apenas precisiones al respecto[70]. Su atención se concentra, en cambio, en una de las más graves dificultades con las que tuvo que enfrentarse la fenomenología de Husserl como es la intersubjetividad a la que dedica íntegramente el último apartado de su presentación.

66 *L.U.,* II/2, Inv. VI, p. 608.

67 Para un primer acercamiento a esta delicada cuestión me permito remitir nuevamente a las excelentes aportaciones realizadas por Pilar Fernández Beites, «Evidencia y verdad. Un problema en la fenomenología de Husserl» en *Anales del Seminario de Metafísica* 27 (1993) pp. 195-215; Id. «La evidencia pre-predicativa. Apodicticidad como adecuación» en Agustín Serrano de Haro (Ed.), *La posibilidad de la fenomenología* (Madrid: Universidad Complutense 1997) pp. 13-33. Reservo el último capítulo de la sección segunda de la Parte II para explanar la teoría de la verdad en Husserl.

68 «Sur les "*Ideen*" de M. E. Husserl»... o.c., en *IH*, p. 85. En *Ideas* I se pueden encontrar, fácilmente, textos en los que Husserl denomina a la evidencia adecuada como evidencia apodíctica (*Einsicht*) y a la inadecuada como asertórica. Cf. *Ideen* I, § 138.

69 «Sur les "*Ideen*" de M. E. Husserl»... o.c., en *IH*, p. 85.

70 Una exposición en profundidad de este tipo de cuestiones así como del tipo de ligazón que vincula el problema de la inadecuación con el la espacialidad excede claramente al propósito limitado de este trabajo y, por otra parte, ha sido ya admirablemente tratado por Pilar Fernández Beites en la obra a la que, constantemente, vengo remitiéndome en los últimos párrafos.

El problema de la intersubjetividad no ocupaba, en realidad, más de media página del libro de *Ideas* I, si bien es cierto que allí se prometía para más adelante una teoría más desarrollada de la *Einfühlung*. A estas alturas de la investigación Levinas es ya plenamente consciente, no obstante, de la enorme trascendencia que adquiere la «fenomenología intersubjetiva» en el pensamiento posterior de Husserl. Digamos que lo que Husserl pretende con su teoría es encontrar, en principio, una salida a la dificultad del solipsismo a la que, por otra parte, nos conduce la propia reducción fenomenológica o «reducción egológica» según la denomina Levinas. Nuestro autor resume a la perfección la verdadera índole del escollo con el que Husserl se topa en un momento dado de su carrera cuando dice que se trata del intento de justificar, en definitiva, «cómo la existencia del objeto se confirma en la concordancia de experiencias subjetivas pertenecientes a egos diferentes»[71]. La tesis que trataré de defender en la tercera y última parte de mi trabajo sostiene, en cambio, que la forma de presentar el objetivo de la teoría de la intersubjetividad husserliana como modo de asegurar el acceso a la objetividad de un mundo para todos no debería separarse de la necesidad de fundar la existencia de otros egos trascendentales. Diferencio así entre la figura la suprasubjetividad (*Übersubjektivität*) y la figura de la intersubjetividad propiamente dicha[72]. Intentaré mostrar, más en concreto, el modo en que el fundador de la fenomenología ha vinculado ambas cuestiones en la V *Meditación cartesiana*. En todo caso, un dato merece ser destacado aquí de nuevo. Me refiero al hecho significativo de la prematura relevancia otorgada por Levinas al problema de la intersubjetividad, máxime si se observa que nuestro autor todavía no había iniciado la especial relación que mantendrá con este tema a partir, sobre todo, del encargo de la traducción al francés de la citada *Meditación*.

71 «Sur les "*Ideen*" de M. E. Husserl»... o.c., en *IH*, pp. 90s.

72 Bertrand Bouckaert se ha esforzado últimamente en demostrar la presencia ya en las *Investigaciones lógicas* de estas dos "figuras de la intersubjetividad" que corresponden, a su vez, a dos significaciones distintas del término *"intersubjetividad"*. Según este autor, la extendida confusión de ambos niveles entre los comentaristas se debe, en gran medida, al peso excesivo que se ha venido concediendo a los textos de Freiburg así como al precepto interpretativo heredado de Eugen Fink dando crédito absoluto a dichos escritos. Junto a estas razones de tipo heurístico, habría que señalar igualmente el presupuesto aceptado comúnmente de que la cuestión de la intersubjetividad en Husserl no es sino una consecuencia inmediata, aunque radicalmente novedosa, del empleo del método reductivo. Cf. Bertrand Bouckaert, «L'alterité dans les *"Recherches logiques"*» en *Revue Philosophique de Louvain* (2001) pp. 630-651, aquí p. 639; así mismo Eugen Fink «Die Spätphiosophie Husserls in der Freiburger Zeit» en Id., *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze* (Freiburg/München: Karl Albert 1976) pp. 221ss.

Levinas, en efecto, publicó el artículo que vengo comentando en las páginas anteriores en el número correspondiente a los meses de marzo y abril de 1929 de la *Revue philosophique de la France et de l' Etranger* dirigida por Lucien Lévy-Bruhl[73]. Pues bien, inmediatamente antes de esta fecha, Husserl había pronunciado sus famosas Conferencias de París[74] en el Anfiteatro Descartes de la Sorbona los días 23 y 25 de febrero repitiéndolas de nuevo a su paso por Strassburg, ciudad en la que mantuvo, como he indicado ya, un encuentro con un grupo de jóvenes adeptos a invitación de su antiguo discípulo Jean Héring. Es justamente en este lugar en el que Levinas tuvo la oportunidad de poder escuchar al maestro por vez primera. Pero lo verdaderamente decisivo es que fue entonces, igualmente, cuando Husserl aprovechó la ocasión para puntualizar sistemáticamente las indicaciones sobre la intersubjetividad de la que, según su propia confesión, había hecho tan sólo una mera y superficial alusión en París[75]. Lo cierto es que ante el éxito suscitado por sus intervenciones y alentado por algunos de aquellos participantes[76], Husserl decide retomar el texto de las conferencias con el objetivo final de preparar la que, según él, sería su obra sistemática fundamental[77]. Finalmente entregó la redacción definitiva a su fiel asistente Eugen Fink que la envió el 17 de mayo a Strassburg a la atención de Jean Héring para la traducción francesa. Esta traducción fue encargada a su vez a Levinas y a su amiga G. Peiffer publicándose en 1931 con el título de *Méditations cartésiennes*[78]. No podemos silenciar que Husserl nunca quedó satisfecho

73 Esta revista parisina había sido fundada en 1876 por Théodule Ribot y en este momento contaba con Alexandre Koyré como encargado del área de filosofía alemana. Este emigrante ruso fue, precisamente, el que revisó el texto de la traducción francesa de las *Meditaciones cartesianas* en 1931. Cf. Marie-Anne Lescourret, *Emmanuel Levinas...* o.c.. p. 378, n.25.

74 El título original de estas *Conferencias* fue el de «Introducción a la fenomenología transcendental» y se publicaron en 1950 por S. Strasser como parte inicial del volumen inaugural de las *Husserliana.*

75 Husserl nos ha dejado su propio testimonio en una anotación escrita a lápiz sobre la última hoja de aquel boceto en la que dice lo siguiente: «Sobre la indicación intersubjetiva sólo alusiones orales superficiales, puntualizadas sistemáticamente en Strassburg» («Anmerkungen zu den pariser Vorträgen» en *CM,* p. 233).

76 Asisten, entre otros, Emmanuel Levinas, A. Koyré, Gabriel Marcel, X. Léon, J. Patocka, J. Hering, Lévy-Bruhl, Albert Schweizer, Leon Tchestov. Cf. Karl Schuhmann, *Husserl-Chronik* en *Hua, Dokumente,* Tomo I (Den Haag: M. Nijhoff 1977) pp. 341-343.

77 Cf. *Briefe an Roman Ingarden,* p. 54 cit. por Iso Kern, *Einleitung* a *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß.* Dritter Teil: 1929-1935... o.c., en *Hua* XV, p. XVII.

78 *Méditations Cartésiennes. Introduction à la Phénoménologie* Traduit de l'allemand par Mlle Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Levinas, revu par Alexandre Koyré (Paris: Armand Colin 1931). Las cuarta y quinta *meditaciones* ocupan las 80 últimas páginas, en concreto las que van de la p. 53 a la p. 134, y fueron las traducidas por Levinas.

del todo ni con el contenido del texto enviado, ni con la traducción realizada[79], aunque tampoco tuviera inconveniente en reconocer, por otra parte, «los incontestables méritos de sus devotos traductores»[80]. El tema de la intersubjetividad cobrará a partir de entonces una especial importancia en la reflexión del maestro. En la tercera parte de este trabajo tendré ocasión, por tanto, para profundizar con mayor amplitud en la particular vinculación de Levinas con la teoría de la *Fremderfahrung* husserliana. Me referiré entonces a los aspectos más relevantes de la teoría de la intersubjetividad de Husserl, así como a la enorme repercusión que ella va a tener sobre la futura obra de nuestro autor.

APÉNDICE: INTENCIONALIDAD E INADECUACIÓN

Que la intencionalidad representa para Husserl el tema capital de la fenomenología es algo que aquí no va a ponerse en duda[81]. Este concepto es definido como la particularidad que las vivencias tienen de «"ser conciencia de algo"»[82]. Como ya he mencionado antes, Levinas dedicará el tercer capítulo de su tesis íntegramente a analizar la intencionalidad de la conciencia. Su interpretación

79 Las manifestaciones de Husserl son suficientemente claras en este sentido: «Der Übersetzer der Meditationen haben den Text oft nicht verstanden, kein Wunder, dass Sie stecken blieben. In der wichtigen V-ten sind ganze Passagen durch einen vagen nictssagenden Satz ersetz, und dazu genug Fehler» (*Briefe an Roman Ingarden* del 31 de Agosto de 1931 [Den Haag: Martinus Nijhoff 1968] LIV, p. 71).

80 H. L. van Breda, *Préface* a *CM* en *Hua* I, p. X. De su insatisfacción dan cuenta, además, las numerosas correcciones, tachaduras e interrogaciones con las que Husserl empañó el texto francés, así como las notas críticas al contenido del mismo que, unido a lo anterior, le impulsan a plantearse la posibilidad de realizar no unas simples correcciones estilísticas, sino una transformación completa del texto para la edición alemana. Con este objetivo invitó a sus discípulos a revisar el manuscrito, aunque Ingarden fue el único que elaboró una propuesta escrita. El fruto de este trabajo crítico sobre el texto francés se conserva en las *Observaciones críticas del Prof. Ingarden* ofrecidas al final de la edición alemana citada en las pp. 203-218. Posteriormente Eugen Fink publicará, en otra dirección, una reelaboración de las *Meditaciones* destinada a presentar la metodología de la filosofía trascendental: Eugen Fink, *VI Cartesianische Meditation* (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic 1988) 2 vol.

81 Husserl dedica, expresamente, todo un párrafo de *Ideas* I a la «intencionalidad como tema fenomenológico» capital cf. *Ideen* I, § 84, pp. 187ss. Levinas, por su parte, sostendrá todavía en 1959 que «la phénoménologie, c'est l'intentionalité» («La ruine de la représentation»... o.c., en *EDE*, p. 126). Cf. «Réflexions sur la "technique" phénoménologique» en *EDE*, p. 117.

82 *Ideen* I, § 84, p. 188. Cf. *MC*, § 14, pp. 70s

entonces pretenderá leer la intencionalidad husserliana no como una mera característica o una propiedad más de la conciencia, sino como el modo absoluto que define la propia existencia de ésta[83]. Se trata, pues, de poner distancia con cualquier comprensión que haga de la intencionalidad una especie de puente con el que poder vincular al sujeto con el objeto. En este sentido, veremos próximamente cómo Husserl ha rebasado con su peculiar comprensión tanto la teoría escolástica del "objeto mental", como las tesis brentaniana que defendían la intencionalidad como un fenómeno meramente interior[84]. La originalidad del fundador de la fenomenología radica, dicho sea resumidamente, en pensar que la intencionalidad no se dirige a una trascendencia puramente psicológica, sino a una trascendencia real o, empleando los mismos términos de nuestro autor, «en haber puesto en el corazón mismo del ser de la conciencia, el contacto con el mundo»[85]. Pues bien, el objetivo de este apéndice consiste en ofrecer una prueba más de la principal tesis que estoy tratando de defender en este libro. A través del desarrollo que Levinas ha realizado en su obra de la noción de intencionalidad pretendo mostrar, en primer lugar, su indiscutible pertenencia a la tradición fenomenológica a la vez que intento poner de manifiesto, en segundo término, que la mutación infligida por el radicalismo de nuestro autor no supone tanto una ruptura cuanto una fiel continuación de la herencia de Husserl que termina, finalmente, por desbordarla. Más aún, considero que la virtualidad de una interpretación tan particular como la que lleva a cabo nuestro autor proviene, en última instancia, de las posibilidades internas que estaban ya apuntadas en las propias fuentes de la fenomenología de Husserl.

En realidad, Levinas ha elaborado su más temprana crítica de la intencionalidad partiendo de estos mismos presupuestos. Su tesis principal es que Husserl había caído en la cuenta, antes que cualquier otro, de que cada modo de concien-

83 Cf. *THI*, p. 70.

84 Cf infra, el apartado 19: *Intencionalidad trascendente que contacta con el mundo* de la segunda Parte, sección II. Un primer acercamiento a la historia moderna de la intencionalidad se puede encontrar en Jean-François Courtine, «Histoire et destin phénoménologique de l'*Intentio*» en *L'intentionalité en question. Entre Phénoménologie et recherches cognitives* Textes réunis et présentés par Dominique Janicaud avec un texte de Husserl: *Intentionalité et être-au-monde* (Paris: Vrin 1995) pp. 13-36. Cf. asímismo D. Souche-Dagues, *Le développement de l'intentionalité dans la phénoménologie husserlien* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1972); K. Hedwig, «La discussion sur l'intentionalité husserlienne» en *Études Philosophiques* (1978) pp. 259-272; Herbert Spiegelberg, «Intention and intentionality in the scolastics, Brentano and Husserl» en Id., *The context of phenomenological movement* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1981).

85 *THI*, p. 73.

cia presenta una intencionalidad diferente[86]. Para el fundador de la fenomenología, la intencionalidad no se predicaría exclusivamente de la esfera de los actos teóricos pues «no sólo el *representar cosas*, sino también el *valorar cosas* que lo circunda, tiene el modo *actualidad*»[87]. Nuestro autor –habrá ocasión de verlo más adelante– sacará un enorme partido a esta idea en la que la representación queda desbancada, en algún sentido, de su tradicional preeminencia. Para Levinas, en efecto, la obra de Husserl nos enseña en esencia que «"tener un sentido" no equivale necesariamente a representar»[88]. Desde este preciso momento, el mundo a considerar verá ampliar sus horizontes hasta incluir en su perímetro la realidad entera; no sólo las cosas, sino también los usos y los valores.

La influencia de Heidegger resulta, a este respecto, demasiado evidente para poderla silenciar aquí por más tiempo. En este sentido, es sobradamente conocida la extensión y la intensificación a la que Heidegger fue sometiendo la intencionalidad en sus análisis. Pero no es menos cierto que esta noción apenas cobra alguna relevancia en su obra más conocida[89]. Hay que decir, sin embargo, que este significativo silencio no encaja en absoluto con las largas reflexiones sobre «los principales descubrimientos de la fenomenología» que el referido autor había expuesto a modo de preámbulo en las *Lecciones* impartidas en Marburg en el semestre de verano de 1925[90]. La intencionalidad era considerada allí como el primero de esos descubrimientos junto con la intuición categorial y el sentido original de lo apriori de los que más tarde pasaré también a ocuparme en este trabajo. Y es que, frente a las equivocadas interpretaciones de Rickert y del neokantismo, y contra «los presupuestos y dogmas metafísicos» del propio

86 «el modo en el que una "mera representación" de una situación objetiva (*Sachverhalt*) mienta éste, su "objeto", es distinto del modo del juzgar en el que éste tiene por verdadera o falsa dicha situación. Igualmente es distinto el modo de la suposición y del dudar, el modo de la esperanza o del temor, el modo del agradar o del desagradar, del apetecer ...» (*L.U.* II/1, Inv. V, § 10, p. 381).

87 *Ideen* I, § 37, p. 76.

88 *THI*, p. 75.

89 De hecho, el término "*Intentionalität*" no aparece siquiera mencionado en el *Index zu Heideggers «Sein und Zeit»* de H. Feick (Tübingen: Niemeyer ²1928). Debo agradecer este dato a Mariano Álvarez Gómez, «Una peculiar vuelta a las cosas» Presentación a las actas del Encuentro de la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía celebrado del 9 al 11 de Noviembre de 1989 en Salamanca bajo el título *Acercamiento a la obra de M. Heidegger*, pp. 7-26. Recopilado recientemente en Id., *Pensamiento del ser y espera de Dios*... o.c., pp. 337-356.

90 Cf. el «Epílogo» de la editora Petra Jaeger llamando la atención sobre la importancia de estas *Lecciones* habida cuenta que ellas representan, en su opinión, una redacción temprana de *Sein und Zeit* en Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Sommersemester 1925)*: *GA* II, Band 20 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1969 ³1994) p. 444.

Brentano, Heidegger reivindica para Husserl el mérito de haber recuperado el fenómeno mismo de la intencionalidad como «*ein Sicht-richten-auf*»[91]. Se trataba con ello de poner de manifiesto, una vez más, la mutua relación o copertenencia entre *intentio* e *intentum* en cuanto primera y fundamental característica de la intencionalidad. Así tenemos que, en el caso privilegiado de la percepción, «lo percibido en el estricto sentido de la fenomenología no es el *ente* percibido en sí mismo, sino el ente *percibido* en tanto es percibido, tal *como* se muestra en una percepción concreta». Según esto, habría que diferenciar entre «*el ente mismo* (*das Seiende selbst*)» y «*el ente en el como de su ser intencionado* (*das Seiende in der Weise seines Intendiertseins*)», es decir, lo que Heidegger, aplicándolo a la percepción, denominará como la propiedad de la «perceptividad (*Wahrgenommenheit*)»[92]. Una cosa debía quedar clara y es que la fenomenología no estaba interesada tanto en lo percibido como ente, cuanto en «el ente en la manera de su ser-percibido, el *intentum* en el como de su ser-intencionado»[93].

Pero la preocupación de Heidegger por la intencionalidad no se va a detener aquí y el silencio al que se la sometió en *Sein und Zeit* será roto ya ese mismo año en las importantes *Lecciones* del semestre de verano sobre los problemas fundamentales de la fenomenología[94]. El autor se apropia allí de la noción de intencionalidad reorientando su sentido subjetivo hasta convertirla, finalmente, en «estructura esencial del sujeto mismo». Todos los demás principios (*Dasein* incluido) deben ser comprendidos a partir de entonces a la luz de esta forma concreta en la que las diferencias sujeto-objeto quedaban definitivamente canceladas[95]. Apenas transcurrido un año, Heidegger volverá expresamente a abordar la cuestión de la intencionalidad en su contribución al volumen que sirvió de homenaje a Husserl en su 70 aniversario. En este ensayo titulado *Vom Wesen des Grudes*[96], caracterizará la intencionalidad, precisamente, como el rasgo que define toda actitud o comportamiento con relación al ente y que sólo es posible

91 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*... o.c., en *GA* II, 20, p. 41.

92 Ibíd., pp. 52s.

93 Ibíd., p. 60.

94 Cf. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927) en *GA* II, Band 24 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1975, ²1989) aquí pp. 77ss.

95 Cf. Ibíd., pp. 84s., 89 y 91s.

96 Publicado originalmente en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologsche Forschung, Ergänzungsband Festschrift, Edmund Husserl zum 70. Geburstag gewidmet,* (Den Haag 1929) pp. 71-100; y después en *Wegmarken (1919-1958), GA*, I, Band 9 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994) pp. 123-175.

en el fundamento de la trascendencia (*auf dem Grunde der Transzendenz*)[97]. Esta profunda radicalización de la intencionalidad exigirá, como contrapartida, un cambio de dirección en la mirada que terminará encaminándose hacia el mundo de las cosas sensibles y sustituyendo la conciencia por la "vida fáctica"[98]. En el fondo, la última pretensión de Heidegger sería la de llamar la atención sobre este «carácter de apertura» inherente a toda intencionalidad dado que a ella le pertenece esencialmente «no sólo la intentio y el *intentum,* sino además *la comprensión del mundo de ser lo que es apuntado en el intentum*»[99].

Este somero recorrido por la interpretación heideggeriana de la intencionalidad pone al descubierto, una vez más, la deuda contraída por nuestro autor ante todo con Husserl –pero también con Heidegger–, al menos en lo que a «los principios de esos análisis» se refiere[100]. Lo importante ahora consiste en ver que el descubrimiento de esta "aperturalidad (*Erschlossenheit*)" de la intencionalidad se podría deber ya, como alguien ha insinuado, a la propia concepción elaborada por Husserl en ruptura con la línea interpretativa de Brentano y con su singular aristotelismo[101]. La "novedad" aportada por Heidegger en este campo no es, en consecuencia, tan absoluta como podría parecer a primera vista y habría que considerarla, más bien, como un avance en dirección a lo que estaba ya apuntado germinalmente en el mismo Husserl. Desde el comienzo de este apéndice vengo afirmando que esta hipótesis constituye, en buena parte, la base interpretativa de la que ha partido Levinas y en la que el maestro queda convertido en el auténtico responsable, antes que cualquier otro, de la apertura de los límites de la intencionalidad. Es más, mi opinión es que nuestro autor, al dictado de Heidegger, no ha hecho otra cosa más que marcar distancia con el modo en el que Husserl había entendido la intencionalidad al principio de su carrera. Ahora, frente al subrayado unilateral de la forma teorética, se acentúa las sugestivas propuestas del último Husserl: la intencionalidad no teórica, la teoría del *Lebenswelt* o el

97 Ibíd., p. 135.

98 Cf. Guy van Kerckhoven, «Die Konstruktion der Phänomene des absoluten Bewußtseins. Martin Heideggers Auseinandersetzung mit dem Denken Edmund Husserls» en Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler (Hrsg.) *Zur philosophischen Aktualität Heideggers...* o.c., Band II: *Im Gespräch der Zeit,* pp. 55-70: igualmente las interesantes anotaciones que Ramón Rodríguez realiza de la versión ontológica de la intencionalidad en Heidegger en *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger...* o.c., pp. 56ss.

99 *Die Grundprobleme der Phänomenologie...* o.c., en *GA* II, 24, pp. 100s.

100 Cf. *EN*, p. 141.

101 Esta es la conclusión a la que llega Jean-François Courtine en su documentado trabajo «Histoire et destin phénoménologique de l'*Intentio*»... o.c., p. 36.

mismo papel del cuerpo[102]. No es este el momento ni el lugar apropiado, sin embargo, para ofrecer una crítica detallada de la teoría husserliana sobre la intencionalidad de la que, por otra parte, intentaré dar cumplida referencia en breve. Debo decir además que la tentación más corriente a la hora de interpretar el excesivo peso concedido por Levinas a la noción de la intencionalidad consiste en preguntarse si no hubiera sido mucho más acertado sustituir esta noción por la de la reducción teniendo en cuenta, sobre todo, lo que el maestro venía exponiendo ya en los análisis de aquellos últimos años de su docencia. Mi objetivo actual, lo repito una vez más, se propone bosquejar el itinerario que Levinas ha seguido en su particular análisis de la intencionalidad y que, en sus últimos estadios, le conducirá, incluso, a plantearse seriamente el abandono de la misma[103].

En principio, el interés de la concepción husserliana radica, según nuestro autor, en haber comprendido la intencionalidad dirigiéndose no a una trascendencia puramente psicológica tal como todavía lo habría pensado el propio Brentano, sino a un trascendencia real. Para Levinas, el logro de Husserl consiste, sobre todo, «en haber puesto en el corazón mismo del ser de la conciencia, el contacto con el mundo»[104]. Este regreso auténtico, o esta "recuperación del mundo" y de las cosas mismas, se deriva, a su vez, de una comprensión de la esencia de la conciencia como intencionalidad[105]. La conciencia, en efecto, no se limita en Husserl a ser mero vivir sensaciones sino que trata, siempre, de "interpretar" esos datos que forman parte de un acto intencional cuyo último resultado pretende conseguir "ver" el mundo. Esto no significa, como muy bien insistirá nuestro autor, que la función de intencionalidad quede reducida al simple papel de puente que relaciona sujeto y objeto. Pero tampoco se puede negar aquí la

102 Cf. *EN*, pp. 141-142. Propongo interpretar el itinerario recorrido personalmente por Levinas en la fenomenología como un intento de retomar radicalmente todas esas «suggestions opposées» que subyacen ocultas, según él, en el texto husserliano.

103 El problema de la intencionalidad en la obra de Levinas ha sido ampliamente tratado por la mayoría de sus críticos aunque no siempre de forma explícita. Entre otros cf. Craig R. Vasey, «Le problème de l'intentionalité dans la philosophie de E. Levinas» en *Revue de Métaphysique et de Morale* 85 (1980) 224-239; Miguel García-Baró, «Emmanuel Levinas und die (an-)archäologischen Verstrickungen der Intentionalität»... o.c., pp. 259-276; Etienne Feron, *De l'idée de transcendence à la question du langage. L'intinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas...* o.c. pp. 296ss., Jacques Derrida, «Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas»... o.c., pp. 158ss.; Jacques Rolland, *Parcours de l'autrement. Lecture d'Emmanuel Lévinas* (Paris: PUF 2000) pp. 323-353.

104 *THI*, p. 73.

105 Cf. *THI*, p. 79; *Ideen* I, § 84, p. 187; § 146, pp. 337ss.

dificultad tan extraordinaria con la que tropezará la teoría husserliana de la conciencia intencional cuando se ponga sobre el tapete el delicado tema de los datos hyléticos[106]. De lo que se trata ahora, no obstante, es de volver a destacar la razón principal que ha provocado el distanciamiento último de Levinas con la filosofía del maestro y que, al menos en el instante de escribir su tesis se localizaba en el privilegio continuo que Husserl otorgaba en su obra a la conciencia teórica. La crítica al intelectualismo y al primado de la presencia, del presente y de la representación se convertirán, para siempre, en un recurso habitual en la objeción de fondo que nuestro autor ha venido planteando a la fenomenología y, en general, a toda la filosofía occidental. Pues bien, lo que quiero aquí poner de manifiesto es que la conclusión de Levinas en ese preciso momento establece que este carácter intelectualista se remonta ya a la época inicial en la que Husserl ha elaborado su concepto de intencionalidad[107].

Como se sabe, el texto normativo para la doctrina husserliana de la intencionalidad lo constituye la V *investigación lógica* a cuya base argumentativa se sitúa, además, la tesis de Brentano según la cual los fenómenos psíquicos «o son representaciones (*Vorstellungen*), o se basan en representaciones»[108]. Lo que sucede es que Husserl reformula allí esta afirmación de su maestro para hacer su propia propuesta acerca de los actos no objetivantes como actos fundados: «*Jedes intentionale Erlebnis ist entweder ein objektivierender Akt oder hat einen solchen Akt zur "Grundlage"*»[109]. En todo caso, –y al margen de esta positiva reinterpretación– el propósito de Levinas tratará, en adelante, de acentuar la *pars destruens,* es decir, la severa crítica a la que el fundador de la fenomenología somete el concepto de representación. Es, justamente, este flanco husserliano (en el que, de alguna manera, se establece una cierta recusación del primado de la representación) el filón que nuestro autor va a intentar explotar hasta el agotamiento. Esto no significa, ni mucho menos, que aquí se esté asumiendo sin más la interpretación que Derrida hiciera del itinerario seguido por Levinas describiéndolo como una extensión del concepto de intencionalidad

106 El estudio de esta cuestión me llevará a analizar próximamente su hipotética conexión, incluso, con los análisis realizados por Husserl sobre la conciencia interna del tiempo. Veremos entonces, también, cómo la intencionalidad pone al descubierto no sólo su referencia al objeto, sino su relación con el polo yoico. Cf. infra, el apartado 20: *El problema de los datos hyléticos* de la segunda Parte, sección II.

107 Cf. *THI*, pp. 86s.

108 Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Hamburg: Felix Meiner 1973) p. 120. Cf. *L.U.* II/1, Inv. V, § 33, p. 479.

109 *L.U.* II/1, Inv. V, § 41, p. 514.

«más allá de su dimensión representativa y teorética, más allá de la estructura noético-noemática que Husserl habría reconocido, equivocadamente, como estructura primordial»[110]. Creo que más que una simple ampliación del concepto de intencionalidad (que, en buena parte, no hace ahora sino recordarnos la anterior empresa heideggeriana) la labor fundamental de Levinas debe ser considerada como una reorientación de esa noción hacia el sentido que Husserl le habría atribuido originalmente[111].

Para nuestro autor, en efecto, la fidelidad a la fenomenología implica admitir, de facto, «la ruina de la representación»[112]. Considero, además, que el análisis de esta «destrucción» infligida por la fenomenología a la representación constituirá el motivo fundamental que guíe a nuestro autor hasta el vital descubrimiento de la dimensión de la sensibilidad. Levinas, no obstante, todavía seguirá considerando en los años 40 el papel preponderante que desempeñaba la representación en la noción de la intencionalidad husserliana. Una intencionalidad que entonces define «*esencialmente al acto de prestar un sentido* (la Sinngebung)» caracterizado, a su vez, «por el fenómeno de identificación» como la síntesis a través de la cual se constituye el objeto[113]. Digamos de paso, que nuestro autor muestra ya aquí, de forma adelantada, la relación tan estrecha que guarda la intencionalidad con la evidencia, en cuanto ésta «realiza en alguna manera las aspiraciones de la identificación» y aquélla supone, a su vez, «una evidencia que se busca, una luz que tiende a hacerse»[114]. En todo caso, la opinión de Levinas es que Husserl habría elaborado su idea de trascendencia a par-

110 Jacques Derrida, «Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas»... o.c., p. 159.

111 En este sentido, he elegido los términos "reorientación" o "rectificación" para definir la interpretación levinasiana del concepto de «intencionalidad». Creo que de este modo se podrá apreciar mucho mejor la verdadera labor de Levinas que no consiste, como muy bien indicara ya Treziak, en una «mera diferenciación o continuación (ya sea hacia atrás o hacia adelante) de la relevante forma fenomenológica de la intencionalidad» (Heinrich Treziak, *Die konkrete Intentionaliät der Exteriorität. Untersuchungen zur Apriori-Struktur der Intersubjektivität nach E. Levinas*... o.c., p. 111). No considero, en cambio, que se trate de una potenciación (*Potenzierung*) como este autor terminará sugiriendo.

112 Los cuatro textos directamente consagrados a exponer esta cuestión son los recogidos en la apartado «Comentaires nouveaux» y fueron añadidos en la segunda edición de *EDE* aparecida en 1967 con los siguientes títulos: «La ruine de la représentation» (1959, en *EDE*, pp. 125-135); «Réflexions sur la "technique" phénoménologique» (1959, en *EDE*, pp. 111-123); «Intentionalité et métaphysique» (1959, en *EDE*, pp. 137-1444) e «Intentionalité et sensation» (1965, en *EDE*, pp. 145-162).

113 Cf. Emmanuel Levinas, «L'oeuvre d'Edmond Husserl» en *EDE*, p. 22. Sobre el término «identificación» cf. infra, el apartado 26: *Intuición y evidencia como vivencia de la verdad* de la segunda Parte, sección II.

114 Ibíd., p. 24.

tir, sobre todo, de esta noción de sentido y por eso puede terminar diciendo que «la intencionalidad es antes un *Ausser-der-Welt-sein* que el *In-der-Welt-sein* de la conciencia»[115]. Recordemos, además, que ésta había sido también la principal conclusión de su tesis afirmando como logro principal de Husserl el «haber puesto en el corazón mismo del ser de la conciencia, el contacto con el mundo»[116]. La trascendencia se convierte, sin duda, en el gran tema de la fenomenología de Husserl y el que, también con mayor insistencia, ha frecuentado Levinas a lo largo de su carrera. Como se ve, nuestro autor ha comenzado, desde el umbral mismo de su itinerario intelectual, un movimiento que no cejará en su empeño por criticar, de un lado, la exclusividad con la que Husserl ha presentado el tema de la adecuación, y por destacar, de otra parte, esa ladera de la irreductible inadecuación que abrió igualmente la fenomenología de aquel viejo maestro.

En esta misma perspectiva habría que entender, creo yo, los primeros análisis realizados por nuestros autor sobre la "estructura de horizonte" inherente a toda intencionalidad. Si en algo va a insistir Levinas en su tesis, lo veremos pronto con detenimiento, es en la necesidad de tener que considerar el dato de que la corriente continua de las vivencias conscientes se halle permanentemente desbordada por un horizonte de inactualidad o, dicho de otro modo, rodeada por un halo de potencialidad presto a pasar en cualquier momento al modo de actualidad. Constituye un rasgo inalienable de los actos intencionales, por tanto, el incluir en cada proceso constitutivo un horizonte de referencia tanto en su aspecto espacial como en el temporal. Ese trasfondo infinito de apareceres espacio-temporales será, en última instancia, el responsable de la inadecuación que caracteriza la donación de la cosa[117]. Lo que ahora me propongo analizar es, precisamente, cómo Levinas no se ha conformado simplemente con realizar una somera descripción de esta inadecuación insistiendo, en adelante, en su decisiva originalidad.

115 Ibíd, p. 50. Levinas confiesa tener delante la temprana interpretación que Sartre había realizado de la intencionalidad como aquella propiedad de la conciencia de estar fuera de ella misma.

116 *THI*, p. 73.

117 Cf. *Ideen* I, § 3, pp. 13-14; § 44, pp. 91-92; § 138 pp. 319-320, etc.; *MC*, § 19 y 20, pp. 81ss.; *THI*, pp. 44ss. Más adelante intentaré demostrar que la enseñanza de Husserl se basa en dos presupuestos fundamentales, a saber: la posibilidad esencial, primero, de que la cosa pueda ser experimentada *in infinitum* (lo que se denominará como carácter de perceptibilidad (*Wahrnehmbarkeit*) de la cosa) y la idea que afirma, en segundo lugar, que «la *corriente de las vivencias nunca puede consistir en puras actualidades*» (*Ideen* I, § 35, p. 73). Cf. infra, el apartado 9: *La trascendencia de la cosa y su perceptibilidad* de la segunda Parte, sección II.

Como he dicho antes, en la época inmediatamente anterior a la redacción de *Totalidad e infinito*, nuestro autor redacta una serie de escritos con un objetivo muy preciso: el de encausar el privilegio de la adecuación o de la inmanencia que tradicionalmente garantizaba el primado de la representación. El tema de la inadecuación –al que Derrida, no lo olvidemos, cataloga como el más rigurosamente y sobre todo más literalmente husserliano– irá cobrando un peso cada vez mayor en el conjunto de la reflexión de Levinas. El paso decisivo para esta reorientación de la noción de la intencionalidad consiste en reconocer que el "punto cero" de la situación, el aquí y ahora más original, está constituido, precisamente, por la llamada *Urimpression* ligada fundamentalmente, como se verá más tarde, a la conciencia interna del tiempo. Se trata, en el fondo, de reconocer el importante papel de la sensibilidad que, en cuanto intencional, «marca el carácter subjetivo del sujeto» y se localiza ya en la esfera prepredicativa, más acá del dominio de la representación[118]. El interés de Levinas se centrará, a partir de este momento, en acentuar la existencia de una conciencia no-objetivante producto de aquella distinción intencional entre el vivir y lo vivido, entre el sentir y lo sentido que Husserl introduce al comienzo de la V *Investigación*[119]. Para nuestro autor, lo importante es que el *datum* hylético se presenta dado previamente como absoluto antes de ser buscado, de ser conjuntado, de ser animado por la conciencia: «el sujeto –sigue diciendo– se baña [en lo sensible] antes de pensar o de percibir los objetos»[120]. Existe, pues, un vivir que es pre-reflexivo y una conciencia no-objetivante de sí, que se vive, que es *Erlebnis*[121].

En este nivel de la sensibilidad y de lo protosentido, Levinas hablará a menudo de una «intencionalidad primera» o «intencionalidad por excelencia» para diferenciarla, claramente, de la intencionalidad propiamente dicha, la intencionalidad trascendente u objetivante. Se trata además de una «intencionalidad específica» ligada, por un lado, a la conciencia interna del tiempo –según acabo de indicar– y, por otra parte, a la constitución del espacio, concretamente al cuerpo (*Leib*) de las kinestesias generadoras del aquí[122]. En cualquier caso, el

118 Cf. «Réflexions sur la "technique" phénoménologique» en *EDE*, p. 118s.

119 Cf. *L.U.* II/1, Inv. V, § 2, pp. 357s; *L.U.* II/2, «Beilage», p. 763.

120 «Intentionalité et métaphysique»... o.c., en *EDE*, p. 139.

121 Cf. «Intentionalité et sensation»... o.c., en *EDE*, p. 149.

122 Cf. Ibíd., pp. 151ss.; «Intentionalité et métaphysique»... o.c., en *EDE*, pp. 140ss. Levinas remite en estos escritos a los análisis de *Ideen* II y al inédito «Notas de Husserl sobre la constitución del espacio» datado en 1934 y publicado originalmente por Alfred Schütz en *Philosophy and Phenomenological Research* (1940) pp. 21-37 y 217-226. Nuestro autor ha ofrecido su propia interpretación de la *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* en el segundo capítulo de *AE*, pp. 39-43 (Temps et Discours).

tema de la inadecuación, fruto de ese desbordamiento espacio-temporal que es inherente a la propia donación fenoménica de las cosas, ocupará todavía buena parte de los análisis de *Totalidad e infinito*. La argumentación de esta primera obra mayor se mueve, como es sabido, dentro de una calculada ambigüedad con respecto a la misma fenomenología. Por un lado, se afirma que «la fenomenología –comprensión por iluminación– no constituye el acontecimiento último del ser», pero se nos anuncia también, por otra parte, que «la presentación de las nociones empleadas deben todo al método fenomenológico»[123]. Igual va a suceder a la hora de presentar la intencionalidad: en un primer momento, en efecto, será rechazada de plano pues, al seguir siendo «*adecuación* al objeto, no define la conciencia en su nivel fundamental» para terminar, finalmente, siendo aceptada dado que –y aquí está lo paradójico de la cuestión– «todo saber en tanto que intencionalidad supone ya la idea del infinito, la *inadecuación* por excelencia»[124]. Levinas insistirá frecuentemente en que uno de los descubrimiento de la fenomenología ha sido, justamente, este dominio nuevo que hace posible lo que él, siguiendo a Husserl, denomina como «trascendencia en la inmanencia» y que no trata sino de tomar en serio «una *Sinngebung* ética», es decir, una intencionalidad esencialmente respetuosa de lo Otro[125].

La tesis que intento defender en este apéndice dice, en primer lugar, que lo que Levinas ha estado desarrollando hasta *Autrement qu'être* –bajo la guía de una, ciertamente particular, crítica de la representación– constituye una verdadera fenomenología intencional que cristaliza en la noción del rostro como fenómeno concreto y completo que me aproxima al otro. Este rostro no es visto ya como una cualidad objetivante del otro, sino como una apertura hacia la exterioridad: en el rostro, afirma Levinas, «la significación precede a la *Sinngebung*»[126]. A través de esta, *sit venia verbo*, "fenomenología intencional de lo otro", Levinas rechaza de plano la fenomenología trascendental del *ego* constituyente (constitución de lo Otro por lo Mismo) que Husserl había establecido, no sin sorpresa, en su giro idealista[127]. Considero, en segundo lugar, que Levinas ha comenzado a explorar, a partir de esta época, una nueva posibilidad de la crítica de la representación. Si la tarea en *Totalidad e infinito* pretendía reconducir aún la intencionalidad hacia el sentido original dado por Husserl, la labor empren-

123 *TI*, p. XVI.
124 Ibíd., p. XV.
125 «La ruine de la répresentation»... o.c., en *EDE*, pp. 131 y 135 respectivamente.
126 *TI*, p. 182; cf. también p. 22.
127 Cf. Ibíd., pp. 95s.

dida en *Autrement qu'être* será someterla, en cambio, a una radical rectificación que tendrá en la llamada conciencia no-intencional su último y más original destino[128].

Por el momento, baste decir que el objetivo principal de Levinas es la recuperación de una subjetividad absoluta a través del reconocimiento de su estructura más profunda y an-árquica. Para lograr su propósito, nuestro autor comienza rectificando la dirección que marcaba la intencionalidad en Husserl para ir «más allá de la letra husserliana». Para Husserl, en efecto, el Yo puro acaba convirtiéndose en mero polo egológico del acto, despertar de un rayo luminoso, trascendente en la inmanencia[129]. La categoría central de «vigilia (*veille*)» viene, en cambio, a significar ese estadio pre-reflexivo que, contrariamente al Yo puro establecido, se presenta de forma pasiva y no-intencional, antes de cualquier identidad: «Vigilia sin intencionalidad pero solamente despertada sin cese de su mismo estado de vigilia, despabilándose de su identidad para lo más profundo que sí. Subjetividad como suscepción de lo Infinito»[130]. Detrás de la conciencia intencional existe, pues, una capa no-intencional que la soporta, secreta y olvidadamente, como «pasividad pura» y anónima que es: «...conciencia confusa, conciencia implícita precediendo a toda intención –o que excede a toda intención– no es acto, sino pasividad pura [...] una "conciencia" que antes que significar un saber de sí misma, es un eclipsamiento o discreción de la presencia. Mala conciencia: sin intención»[131]. Se trata, en definitiva, de abrir una nueva vía fenomenológica que analice hasta sus últimas consecuencias la llamada «conciencia no-intencional». Esta radicalización se mostrará de modo explícito y ejemplarmente definitivo en el tema del otro del que espero poder ocuparme también de manera mucho más profunda en la tercera parte de mi exposición. La relación con el otro será investigada entonces como intencionalidad irreductible, más aún, terminará viéndose como la «ruptura de la intencionalidad»[132].

128 Los textos que aluden a Husserl en esta etapa son muy numerosos. De entre todos ellos destaco los siguientes: «De la consciencie à la veille» (1974) y «Mauvaise conscience et l'inexorable» (1981) recogidos en *DVI*; «La conscience non-intetionelle» (1983) y «De l'Un à l'Autre. Transcendance et Temps» (1983) en *EN*; y, por último, «Hors sujet» (1987) en *HS*. Un primer acercamiento al itinerario seguido por Levinas en esta época se puede encontrar en Jacques Rolland, «Un chemin de pensée. *Totalité et Infini-Autrement qu'être*»... o.c., pp. 39-54.

129 Cf. *DVI*, pp. 46ss.

130 Ibíd., p. 51.

131 *EN*, p. 147. Cf. *DVI*, p. 259.

132 Se trata -confiesa Levinas- de «une possibilité husserlienne qui peut être développée au-delà de ce que Husserl lui-même a dit sur le problème étique et sur la relation avec Autrui qui chez lui reste représentative [...] La relation avec autrui peut être recherchée comme intentionalité irréductible, même si l'on doit finir par y voir la rupture de l'intentionalité» (*EI*, pp. 27s.).

SECCIÓN SEGUNDA:

LA INTUICIÓN HUSSERLIANA SEGÚN LEVINAS

Capítulo I
El intuicionismo de Husserl

INTRODUCCIÓN

Cuando Levinas preparó la disertación que voy a analizar en esta sección, tuvo ante su vista únicamente las obras de Husserl publicadas hasta ese momento: *Philosophie der Arithmetik* (1891), la primera y segunda edición (que es la que él manejó) de las *Logische Untersuchungen* (1900-01; 1913), las *Ideen* I (1913), *Vorlesungen der Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1928), y *Formale und transzendentale Logik* (1929); si bien, este último libro se editó demasiado tarde y no pudo llegar a ser utilizado por nuestro autor[1]. Tampoco *La Filosofía de la Aritmética* parecía entonces que tuviera demasiada relevancia a la hora de explicar la fenomenología de Husserl y otro tanto sucedía con las *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo* a las que Levinas otorgará tan sólo un discreto papel en su exposición. A esta lista habría que añadir el único artículo de los publicados por Husserl que merecerá la atención de nuestro autor y que no es otro que el artículo programático aparecido en la revista *Logos* de 1911 bajo el título «Die Philosophie als strenge Wissen-

1 *THI*, p. 10.

schaft». Pues bien, a pesar de la escasa documentación existente todavía en esa época sobre la fenomenología, debe reconocerse a Levinas el mérito de haber realizado, con tan sólo 24 años, una interpretación de esa filosofía considerada aún hoy como de las mejores en el campo de la investigación husserliana. Es más, se puede afirmar que el tratamiento dado en ese preciso momento a uno de los aspectos fundamentales de la fenomenología como es el de la intuición, permanecerá prácticamente invariable para el propio Levinas en el transcurso de su evolución intelectual, sin que las elaboraciones que con posterioridad ha ido consagrando a la exposición de este tema hayan necesitado introducir variación alguna al respecto.

Levinas escribió su libro durante el año de permanencia en Freiburg. He señalado ya la decisiva importancia que adquiere el año 1929 en la evolución espiritual de Husserl en mi *Presentación*. Será suficiente recordar aquí que fue justamente en esta época cuando dio comienzo la confrontación del iniciador de la fenomenología con la filosofía de su antiguo asistente y ahora brillante sucesor Martin Heidegger. Como indiqué entonces, la figura de Levinas representa uno más de aquellos jóvenes estudiantes que experimentaron con ilusionada expectación el empuje intelectual que supuso el novedoso pensamiento de este filósofo recién venido y en plena cumbre de su carrera intelectual. Dentro de este clima de fervor filosófico, se comprende perfectamente la acentuación que nuestro autor ha realizado en su tesis de aquellos puntos en los que Heidegger profundiza, desarrolla y radicaliza la doctrina de Husserl. No faltan voces, sin embargo, indicando que esta tentativa de explicar el árbol por su fruto, esto es, la fenomenología de Husserl por la metafísica de Heidegger, no hace sino introducir en el pensamiento del maestro preocupaciones que le son totalmente ajenas[2].

Levinas, en todo caso, fue plenamente consciente de la influencia de la perspectiva heideggeriana en su disertación y no dudará en dedicar varias páginas a la justificación de su particular enfoque hermenéutico[3]. Su argumentación, en esencia, es la siguiente: si la intencionalidad es el concepto clave para entender las relaciones entre la conciencia y la realidad, entonces una teoría de los actos conscientes y de la conciencia debe ser, a la vez, una teoría del significado de sus objetos. En última instancia tendríamos que ocuparnos de elaborar una teoría de los modos de ser de estos objetos. Desde este punto de vista es lógico considerar los problemas constitucionales de la fenomenología de Husserl como

2 Cf. Jean Héring, «Revue critique de E. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*» en *Revue Philosophique* CXIII (1932) pp. 474-481, aquí p. 479.

3 Cf. *THI*, pp. 14-19, 21-22, 217-218.

problemas ontológicos. Más aún, nuestro autor piensa que lo que las *Investigaciones Lógicas* fundan no sería, en realidad, sino «una ontología nueva de la conciencia»[4].

Poner en relación la realidad con la conciencia (o la conciencia en tanto «referida» a la realidad) tal como hace Husserl en su reflexión conlleva, por tanto, que el ser sea abordado desde «su sentido»[5]. El ser de las cosas no consiste, naturalmente, en algo que está detrás de cualquier cosa a modo de estructura que la sustenta o sostiene por debajo de sus aspectos, sino aquello cuyo sentido se presenta como dado a la conciencia. Siguiendo este orden de ideas, cabría decir que para Husserl existen, en principio, dos modos fundamentales del ser: el ser de los objetos dados en o a la percepción y el ser de la conciencia. En el primer caso tenemos que el modo de darse en la percepción resulta ser, en principio, esencialmente inadecuado; la conciencia y sus «vivencias» (*Erlebnisse*), en cambio, se nos dan siempre adecuadamente en reflexión inmanente. Lo importante será, como veremos a continuación, que ambos modos de ser convergen a la hora de ser definidos bien como la presencia del objeto mismo para la conciencia, o como la presencia en la conciencia de sus objetos. La adopción de este concreto punto de vista permitirá a Levinas, finalmente, afirmar que la esencia de la intencionalidad consiste en «referirse a su objeto teniéndolo como existente delante de ella»[6].

1. Visión e intuición

No cabe duda que la percepción ha ocupado un lugar privilegiado en el análisis husserliano de la intencionalidad, hasta el punto de convertir a la visión en su modelo por antonomasia. Reflejos de esta primacía, se pueden encontrar fácilmente en numerosos pasajes de *Ideas* I donde la intuición pasa a ser definida como el fenómeno primero de la verdad y de la razón[7]. Se trata, en definitiva, de comprender a la intuición en tanto intencionalidad que logra alcanzar el ser. Ella

4 Ibíd., p. 33.

5 Ricoeur ha sido quien ha destacado con mayor claridad la primacía absoluta del sentido que presenta la obra de Husserl con anterioridad, incluso, a su giro idealista cf. Paul Ricoeur, «Phénoménologie et herméneutique» en *Phänomenologische Forschungen* (1975) pp. 53s.

6 *THI,* p 127.

7 Cf. Ibíd., pp. 134s.

encarna para Husserl el anhelado «principio de todos los principios»; el fundamento genuino para «un comienzo absoluto». La hipótesis de fondo con la que trabaja el fundador de la fenomenología sostiene, en esencia, «*que toda intuición en que se da algo originariamente* (*originär gebende Anschauung*) sería *una fuente de legitimidad del conocimiento*»[8]. En esta misma línea argumentativa debe colocarse, igualmente, su distinción entre las vivencias posicionales y las que no lo son, esto es, entre aquellas vivencias en las que lo puesto llega a darse originariamente (*das Gesetzte zu originärer Gegebenheit kommt*) y aquellas otras vivencias en las que no se nos da de esta manera. En el fondo, lo que Husserl considera a través de esta clasificación es que el fundamento primigenio de legitimidad (*ursprünglicher Rechtsgrund*) para la posición reside, justamente, en la datitud originaria[9]. Como se sabe, aquí radica la base en la que se va a apoyar la noción de evidencia inmediata y, más estrictamente, la de evidencia originaria anteriormente aludida[10].

Dando un paso más en su exposición, Levinas continúa señalando las consecuencias que conlleva la identificación realizada por el maestro entre intuición y visión. En realidad, la idea de esta unión viene avalada de antemano por la primacía que toda la tradición filosófica desde los griegos ha venido concediendo a la percepción visual en el orden cognoscitivo. Pienso, además, que es precisamente en este punto donde más claramente se manifiestan las diferencias que separan las posiciones filosóficas de Husserl y Heidegger. El problema es el siguiente. Al identificar la intuición con la visión lo que Husserl consigue es, en última instancia, convertir a este tipo particular de percepción en la «última fuente de legitimación de todas las afirmaciones racionales». Cierto que cuando aquí se habla de visión se nos refiere expresamente al «ver directo (*das unmittelbare Sehen*)» y no a la mera visión sensible, empírica. Husserl piensa, pues, en «el ver en general como cualquier clase de conciencia que da algo siempre originariamente»[11]. Para Heidegger, en cambio, se hace imprescindible una previa formalización del ver en un término universal (*ein universaler Terminus*) de mayor amplitud y con capacidad para caracterizar como acceso general todo acceso a cualquier ente y ser. Se puede decir, sin temor alguno a equivocarse, que nos hallamos ante la formulación de lo que sería la última pretensión del pensamiento de Heidegger: despojar de su primacía al puro intuir. En lógica consecuencia, la primera y principal tarea del proyecto heideggeriano consistirá en mostrar «cómo todo ver se funda

8 *Ideen* I, § 19, p. 43; cf. § 24, p. 51.
9 Cf. *Ideen* I, § 136, pp. 314 y 316.
10 Cf. *Ideen* I, § 141, p. 326.
11 *Ideen* I, § 19, p. 43.

primariamente en el comprender»[12]. Se trata, en definitiva, de sostener la primacía fundante del «comprender existenciario (*das existenciales Verstehen*)». La primacía concedida por Husserl a la visión se convierte de este modo en la más profunda de las objeciones expresadas por Heidegger contra la fenomenología en su conjunto. Su oposición llegará hasta el extremo, incluso, de procurar fundar la famosa «intuición esencial (*Wesensschau*)» sobre la base de este comprender existenciario. La idea de fondo que validaría su proyecto es que intuición y pensamiento no serían, en su opinión, sino «derivados lejanos del comprender (*entfernte Derivate des Verstehens*)». En resumen, para Heidegger únicamente los conceptos explícitos de "ser" y "estructura de ser" pueden ser tenidos como fenómenos en sentido fenomenológico.

Si para algo han servido estas brevísimas observaciones es para mostrar, una vez más, el acierto de Levinas de consagrar su tesis a una noción tan fundamental como la de intuición[13]. A estas alturas, era obvio que de la aceptación o del rechazo de este «principio de todos los principios» del § 24 de las *Ideen* I, se derivaba, sin lugar a dudas, el que pudiera seguir permaneciendo en pie o se derrumbase por completo el edificio fenomenológico levantado por Husserl. Simplificando un poco las cosas, se podría decir que la intuición husserliana se presentaba ante los ojos del joven Levinas como aquella intencionalidad cuyo sentido intrínseco consiste, básicamente, «en referirse a su objeto teniéndolo delante de ella como existente»[14]. Que la percepción –y, más concretamente, la visión– se considerara entonces como el modelo de intencionalidad por antonomasia no debería resultarnos ya demasiado extraño a tenor de lo que hemos venido diciendo. Pero la verdadera importancia de esta primacía otorgada a la visión reside, en mi opinión, en el hecho de haber concebido la estructura de la reflexión de la conciencia sobre sí misma en analogía, precisamente, con la percepción de otros objetos[15]. De esta manera, la conciencia (que siempre debe ser tenida como conciencia de algo) pasa a ser descrita como una clase de "ob-jeto"

12 *SuZ*, § 31, p 147.

13 La elección del tema de la intuición fue aplaudida ya por Héring en la recensión que este autor hizo de la tesis de Levinas al considerar que con este texto se venía a llenar una laguna a la que tan solo Ingarden había intentado acercarse por aquella época –de forma ciertamente indirecta– a través de su monografía *Der Begriff der Intuition bei Bergson* publicada en el nº V del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Cf. Jean Héring, «Revue critique de E. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*»... o.c., p. 474 n.1

14 *THI*, p. 127.

15 Cf. Adrian Peperzak, «Phenomenology-Ontology-Metaphysics: Levinas'perspective on Husserl and Heidegger»... o.c., pp. 115s.

(*Gegen-stand*) que se da en la reflexión; como una especie de "re-presentación" (*Vor-stellung*) en el sentido objetivista del término[16]. Para Levinas, esta idea constituye claramente la característica principal de la fenomenología de Husserl a la que no ha dudado en calificar –incluso en sus artículos más recientes– como representacionismo u objetivismo[17].

2. Objetividad e intuición

Es cierto que Husserl mismo ha identificado la objetividad (*Gegenständlichkeit*) como el modo central de ser para la fenomenología. Desde el temprano anuncio del principio de la falta de supuestos (*Prinzip der Voraussetzungslosigkeit*) en la introducción general a las *Logische Untersuchungen*, la tarea asignada a esta «teoría de las teorías» consistirá en tratar de «comprender el sentido ideal de las conexiones específicas en las que se documenta *la objetividad del conocimiento* (*die Objektivität der Erkenntnis*)». Pues bien, es justamente en este mismo lugar donde Husserl vincula la objetividad del conocimiento perseguida por la fenomenología con la necesidad de llevar a cabo un «retroceso a la intuición adecuada y plena (*Rückgang auf die adäquat erfüllende Anschauung*)»[18]. A la luz de lo dicho, podemos entender mucho mejor ahora la razón que ha motivado a Levinas para proponer esta vinculación como guía principal de su trabajo. De hecho, nuestro autor anuncia ya en las primeras páginas de su introducción, la imposibilidad de separar «la teoría de la intuición como método filosófico, de lo que se podría llamar la *ontología* de Husserl» y sigue indicando, a continuación, que la verdadera intención de su tesis es poder llegar a demos-

16 Levinas emplea habitualmente el término «*répresentation*», «*representation*» o «*re-présentation*» intentando traducir de este modo la ambivalencia que poseen los vocablos alemanes que están a la base: «*Vor-stellung*» y «*Ver-gegenwärtigung*». Cf. supra, n.15 del apartado 2: *La fenomenología: una «invitación al trabajo»* de la segunda Parte, sección I.

17 Cf. mi anterior apéndice sobre el problema de la intencionalidad en Levinas. Coincido allí en buena medida con las tesis defendidas por Patricio Peñalver considerando, por ejemplo, que el momento «más husserliano del camino de Levinas» se localiza, precisamente, en los análisis de *Totalidad e infinito* al acentuar la importancia de la tesis husserliana sobre el primado del acto objetivante. La opinión de este autor es que allí se asiste a un cierto «*elogio de la representación*» que termina por convertirla en «el sitio (*siège*) de la verdad» (*TI,* p. 97) Cf. Patricio Peñalver, *Argumento de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Levinas...* o.c., pp. 105ss.

18 *L.U.*, II/1, p. 27.

trar, finalmente, que la intuición, en Husserl, «deriva de su misma concepción del ser»[19].

No está de más insistir, sin embargo, que debe excluirse aquí, en todo momento, la posibilidad de confundir las descripciones que la fenomenología hace de la objetividad con meras afirmaciones sobre la existencia real (*reales Dasein*). Si algo caracteriza a la fenomenología es, justamente, esta falta de supuestos metafísicos, físicos o psicológicos con la que ella debe operar siempre en sus descripciones. Con esta misma perspectiva, se entiende que Husserl haya dejado siempre a la iniciativa de la metafísica la posibilidad, en cambio, de resolver los problemas que plantea la legitimación con la que aceptamos realidades "psíquicas" y "físicas" transcendentes a la conciencia. Dicho con sus mismas palabras: «La cuestión de la existencia y naturaleza del "mundo exterior" es una cuestión metafísica»[20] y en absoluto incumbe, por tanto, a la fenomenología la labor de resolverla.

Sucede, no obstante, que la presunta bondad de esta pretendida –al menos en lo que se refiere al nivel de las *Investigaciones lógicas*– «neutralidad metafísica» de Husserl no es contemplada como tal por todos los autores[21]. En cualquier caso, lo que ahora me interesa continuar exponiendo es esa vinculación entre objetividad e intuición tal como Husserl la ha estado analizando en sus múltiples reflexiones. No debemos perder de vista, por tanto, el objetivo principal que anima esta sección y que no es otro –repitámoslo una vez más– que el de desentrañar la interpretación que Levinas ha hecho en su tesis de la intuición como teoría capital en aras a lograr una perfecta comprensión de la fenomenología de Husserl. En este sentido, lo primero que hay que decir es que el reconocimiento de la objetividad (*Gegenständlichkeit*) como *el* campo de exploración para la conciencia ha sido fruto de una lenta maduración en la reflexión del fundador de la fenomenología. Ya con anterioridad a la publicación de la segunda parte de las *Logische Untersuchungen*, Husserl había redactado un extenso artí-

19 *THI*, p. 13.

20 *L.U.*, II/1, p. 26.

21 Cf. Dan Zahavi, «Constitution and Ontology. Some Remarks on Husserl's Ontological Position in the *Logical Investigations*» en *Husserl Studies* 9 (1992) pp. 111-124. Este autor, sin embargo, ha variado últimamente su interpretación acerca de la naturaleza problemática de la posición metafísica neutral de Husserl a raíz, sobre todo, de la crítica realizada al citado artículo en la obra de Jocelyn Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne* (Paris: PUF 1997) pp. 197ss. Cf. Dan Zahavi, «À propos de la neutralité métaphysique des *Recherches logiques*» en *Revue philosophique de Louvain* 99 (2001) pp. 715-736.

culo para la revista *Logos* en el que se exponían, según confesión epistolar del propio autor, «las características generales» de sus intenciones»[22]. Este escrito, sin embargo, no debería ser comprendido como usualmente se ha venido haciendo, esto es, como un artículo en el que se diseñara un programa o propósito general de la nueva orientación filosofía. En la opinión autorizada de Heidegger, la primera y principal pretensión de Husserl al redactar este escrito fue, realmente, la de «espolear la conciencia para la *idea de una filosofía como ciencia estricta*»[23]. El convencimiento de fondo que animó a Husserl fue, en efecto, que esta *idea* se había ido perdiendo con el correr de los tiempos llegando, incluso, a ser falsificada. Desde entonces, la tarea que se impondrá a sí mismo no será otra más que la de sacarla nuevamente a la luz en todas sus consecuencias. De hecho, la estructura del artículo así lo refleja, pues en él se trata de realizar no una presentación temática de la *idea* de una filosofía como ciencia estricta, cuanto la elaboración de una crítica profunda y contrastada con el naturalismo y el historicismo consideradas, en ese momento, como las tendencias filosóficas contemporáneas más influyentes.

El análisis de las consecuencia ontológicas que se derivan directamente de la tesis sostenida por el naturalismo constituye, precisamente, el objetivo que Levinas se traza para el primer capítulo de su tesis al que, en breve, habré de referirme con mayor detalle. Si en este momento he llamado la atención sobre ese texto de Husserl en particular ha sido, no obstante, porque allí se puede leer una afirmación trascendental en mi opinión, a saber: que aquello que la «objetividad (*Gegenständlichkeit*) sea, y su acreditación como existiendo y existiendo así desde el punto de vista del conocimiento, debe ciertamente ser evidente y, por ello, completamente comprensible desde la conciencia misma»[24]. Urgía, pues, emprender un estudio de «toda la conciencia» cuyo resultado inmediato será el descubrimiento de que «toda conciencia es "conciencia de"». El análisis que debía efectuarse tendría que comprender, en lógica consecuencia, un estudio esencial de la «objetividad de la conciencia (*Bewusstseinsgegenständlichkeit*)». Levinas observa con enorme sagacidad que la posibilidad de este vuelco husserliano hacia el esclarecimiento de nociones como "objetividad", "trascendencia",

22 Cf. la introducción del editor a «Philosophie als strenge Wissenschaft» en Thomas Nenon y Hans Reiner Sepp (Hrsg.), *Edmund Husserl. Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*... o.c., *Hua* XXV, p. XII.

23 Cf. Martin Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*... o.c. en *GA* II, Band 17, pp. 61ss. En estas lecciones Heidegger ofrece un detallado análisis de la confrontación que Husserl lleva a cabo en el citado artículo con la filosofía más sobresaliente de la época.

24 Edmund Husserl, «Philosophie als strenge Wissenschaft»... o.c., *Hua* XXV, p. 16.

"ser", etc. sólo ha sido posible gracias, sobre todo, al descubrimiento de la intencionalidad como índole característica y esencial de la conciencia. «En una conciencia sin intencionalidad –dice nuestro autor– la reflexión no encontraría nada del objeto a la que ella, precisamente, se vuelve (*se détourne*)». Pero, si por el contrario, se tiene en cuenta la intencionalidad, entonces es la propia conciencia la que se presenta a la reflexión como objeto, puesto que «los "acontecimientos" (*événements*) de la conciencia, que caen bajo la reflexión, tienen todos una relación al objeto»[25]. La cuestión en adelante consistirá, sin embargo, en averiguar si es posible mantener la pretensión de neutralidad de la reflexión con respecto al objeto que se describe tal como propone la fenomenología.

En todo caso, será a partir sobre todo de *Ideas* I cuando los problemas relativos a la «*constitución de las objetividades de la conciencia* (*Konstitution der Bewusstseinsgegenständichkeit*)» logren aparecer como los mayores de todos los problemas que atañen a la conciencia en cuanto conciencia de algo (*Bewusstsein von Etwas*). A través de estos "problemas funcionales" se pretende indagar si se puede llegar o no a determinar y acreditar racionalmente la «objetiva unidad de la objetividad (*objektive Einheit der Gegenständlichkeit*)»[26]. Este es, en esencia, el programa que se propondrá cumplir la fenomenología al menos tal como la habría concebido la mente de Husserl en un primer momento, esto es, como el intento máximo de llevar a cabo un racionalismo universal. Rehacer con el máximo rigor posible el programa de la modernidad y conducirlo hasta sus últimas consecuencias fue, sin lugar a dudas, la inmensa tarea a la que se entregó con tesón y sin concesiones el iniciador de la fenomenología. Es probable que el valor de su intento, tal vez, no resida tanto en el resultado alcanzado, cuanto en el mérito de no haber cejado ni un momento en el empeño de hacer de la filosofía una ciencia estricta y un saber sin presupuestos. Lo que está por ver, sin embargo, es si tal proyecto resulta o no posible, o sea, falta por probar si la racionalidad ha de ser necesariamente el presupuesto incontestable para descifrar la realidad. Quizá la obra de Levinas haya de ser leída finalmente desde este contexto, es decir, como uno de los intentos máximos por reformular radicalmente los prejuicios en los que ha venido incurriendo reiteradamente todo el saber moderno a la hora de tratar conceptos como los de intuición, ser, esencia, trascendencia, objetividad, realidad, conciencia, etc.

25 *THI*, p. 185. Cf. *Ideen* I, § 36, p. 74.
26 Cf. *Ideen* I, § 86, p. 196.

3. EXISTENCIA E INTUICIÓN

La fenomenología de Husserl se presenta a los ojos de Levinas, en principio, como «fenomenología de la conciencia»[27]. Precisemos que la conciencia no es tan sólo uno de esos presupuestos indudables a los que nos acabamos de referir hace un momento. No, la conciencia para Husserl es algo más que un título bajo el que se engloban los "complejos psíquicos" pues «en ella se encierra la quintaesencia del "alma", del "espíritu", de la "razón"». En última instancia, la conciencia es «fuente de toda razón y sinrazón, de toda legitimidad e ilegitimidad, de toda realidad y ficción, de todo valor y contravalor, de todo acto y dejación»[28]. Levinas, sin embargo, no discute en este instante esta forma un tanto excesiva por parte de Husserl de enfocar el tema de la conciencia. Veremos finalmente que el interés de nuestro autor se dirige únicamente a mostrar las consecuencias ontológicas que, a su juicio, se derivan directamente de la tesis husserliana acerca de la objetividad en tanto objetividad constituida por o en la conciencia.

En principio, pues, la tarea inicial que se propone llevar a cabo la fenomenología es el estudio de las *Erlebnisse* en cuanto ellas pueden –al ofrecerse a la reflexión fenomenológica tal como ellas se muestran– ser objeto también de la intuición[29]. En el fondo, Levinas no hace aquí sino recoger el pensamiento del Husserl de la segunda edición de las *Logische Untersuchungen*. Se trata, en concreto, de una cita explícita del importantísimo *Apéndice* final sobre la percepción externa e interna que el autor introdujo a modo de epílogo con el propósito de deshacer los frecuentes malentendidos provocados por una mala intelección de su obra[30]. Lo significativo del pasaje en cuestión estriba en las variaciones que inserta esta última versión con relación a la primera y a través de las cuales se puede apreciar, perfectamente, la evolución del maestro. El objetivo del texto no es otro, repito, que el de tratar de eliminar las equivocaciones a que da lugar el término *fenómeno* (*Erscheinung*)[31]. Con este fin, comienza Husserl ofre-

27 *THI*, p. 186, n.58.

28 *Ideen* I, § 86, p. 196.

29 Cf. *THI*, pp. 185s., n.58.

30 Cf. «Beilage. Äussere und innere Wahrnehmung. Physiche und psychische Phänomene» en *L.U.*, II/2, pp. 751ss.

31 Ibíd., pp. 762ss. Para la larga historia del término «fenómeno» me permito remitir a la explicación con la que Heidegger comienza su «Introducción a la investigación fenomenológica» de sus lecciones de Marburg de 1923/24 cf. Martin Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung...* o.c., en *GA* II, Band 17, pp. 5ss.

ciendo una primera aproximación al significado de fenómeno indicando que se trata de «la vivencia concreta de la intuición» (*das konkrete Erlebnis der Anschauung*), es decir, «el intuitivo-tener-presente o re-presentado un determinado objeto» (*das anschaulich-gegenwärtig– oder vergegenwärtig-Haben eines gewissen Gegenstandes*)[32]. Pero por fenómeno se puede también entender, en segundo lugar, «el objeto intuido (que aparece)» como tal *hic et nunc*. Hay, no obstante, un tercer modo de referirse al término fenómeno que ocasiona cierto desconcierto y es cuando se denomina de este modo a «las *partes ingredientes* (die *reellen Bestandstücke*)»[33] que integran el mismo fenómeno pensado en el primer sentido, o sea, como acto concreto en el que algo aparece o es intuido. Husserl se detiene entonces en explicar las confusiones producidas en este último supuesto. El error consiste, según él, en equivocar el momento sensible con las propiedades objetivas sin respetar la distinción intencional que siempre ha de mantenerse, incluso cuando nos referimos no al objeto como un todo, sino a alguna de sus propiedades. Tomando el ejemplo del color al que Husserl recurre con bastante frecuencia, se debería, según lo dicho, diferenciar en todo momento el color vivido del objetivo, la sensación de color, del color corpóreo tal como aparece[34].

En la base de la proposición husserliana subyace claramente el argumento del segundo párrafo de la quinta *Investigación* que legitima la distinción de esencia entre las *partes* de la vivencia y las *propiedades* del objeto[35]. La insistencia, no obstante, con la que Husserl ha intentado mostrar la importancia que para la fenomenología representa el hecho de poder describir nítidamente la distinción intencional es sobradamente conocida y no creo que deba seguir abundando en este momento en los argumentos que la justifican. Baste decir que la equivocación aquí referida consiste, fundamentalmente, en llamar fenómeno no sólo a las partes que vivimos sino también a las propiedades del objeto que aparece como tal. En realidad, el mismo Husserl da pie a esta confusión al no haber terminado de formular con toda coherencia una teoría de lo que las cosas son en sí mismas. Esta es, al menos, la impresión que se extrae al cotejar las dos edicio-

32 *L.U.*, II/2, p. 763.

33 Ibíd. Traduzco el término *reell* como *ingrediente*. Otras traducciones vierten este adjetivo alemán al español como *efectivo* (Antonio Zirión), *ingrediente* (José Gaos y García Baró), *integrante* (Agustín Serrano de Haro) y *realmente inmanente* o *real intrínseco* (Julia V. Iribarne). Cf. Miguel García-Baró, «La filosofía de Edmund Husserl en torno a 1900» en *Diánoia* 32 (1986) pp. 41-69, aquí p. 56.

34 Cf. *L.U.* II/1, Inv. V, § 2, pp. 357s; *L.U.*, II/2, «Beilage», p. 763.

35 Cf. *L.U.*, II/1, Inv. V, § 2, p. 359.

nes del texto del Apéndice al que me vengo refiriendo en los últimos párrafos[36]. Cierto que el esfuerzo de Husserl iba encaminado explícitamente a eliminar toda posible confusión que llegase a equiparar lo que son las cosas y sus propiedades con meras sensaciones o con conglomerados de las mismas. Sin embargo, la tesis sostenida en 1900 es que las cosas del mundo que aparecen como tales están constituidas «de la misma materia (*demselben Stoff*) que aquella de la que como sensaciones pertenece a los contenidos de conciencia»[37]. Precisemos que Husserl no dice que las propiedades que aparecen de las cosas sean en sí mismas sensaciones, sino que «sólo *aparecen* como sensaciones del mismo modo (*gleichartig*)». Y lo mismo sucede en el caso de la percepción de cosas externas en la que los objetos aparecen no en cuanto complexiones de sensaciones, sino todo lo más «como complexiones de contenidos de las mismas especies (*derselben Arten*) que aquellos que existen como sensaciones»[38].

El punto de vista de Husserl, no obstante, ha experimentado en 1913 algunos cambios que dejan su huella en las modificaciones introducidas en la segunda edición de nuestro texto. Estas correcciones afectan, sobre todo, a las expresiones concernientes a la semejanza e, incluso igualdad, entre el contenido de las sensaciones y la materia de las propiedades de las cosas tal como aparecen. Si antes se insistía en la identidad, ahora se nos dice que lo que existe es una cierta *analogía* tanto en la materia con la que están constituidas cosas y sensaciones, como en la manera de aparecer estas mismas realidades. Pero esto, en mi opinión, no cambia en absoluto el sentido de la crítica que estoy haciendo en este apartado. Es más, tampoco la ampliación a las partes y los momentos de la cosa debiera interpretarse como una mejora considerable de la situación. En cualquier caso, el problema no quedará resuelto del todo hasta que no se determine cuál es el estatuto ontológico de la cosa considerada en sí misma. Es claro que, en este momento, la voluntad de Husserl no pretendía solventar esta dificultad, máxime cuando lo que se afirma expresamente es que «la cuestión de la existencia o la inexistencia de las cosas externas fenoménicas» resulta siempre indiferente a este respecto[39]. Llegados a este punto, al fundador de la fenomenología no le queda más remedio, sin embargo, que reconocer la necesidad de ocu-

36 Cf. Pilar Fernández Beites, *Fenomenología del ser espacial*... o.c., pp. 116-126. La autora da cuenta de las implicaciones ontológicas que conlleva este texto en un minucioso análisis que daré por conocido.

37 *L.U.* II/2, p. 764.

38 Ibíd.

39 *L.U.* II/2, p. 765.

parse de «los grandes *problemas de la razón*». Como es sabido, será la última sección de *Ideas* I la que, bajo el título elocuente de «la razón y la realidad», se encargue del desarrollo de estas cuestiones en un intento por dilucidar qué grado de certeza y de validez puede tener «la pretensión de la conciencia de referirse realmente a un objeto»[40].

A los ojos de Levinas, la fenomenología de Husserl, sobre todo a partir de la publicación de *Ideas* I, desborda totalmente los objetivos y los problemas de una mera teoría del conocimiento para dirigir su atención a la significación misma del ser. La opinión básica de nuestro autor es que «el estudio de la objetividad del objeto se reduce a esclarecer la existencia misma del ser»[41]. La fenomenología de la conciencia permitiría tener ya, por tanto, un primer acceso a esta existencia del ser bajo la forma de noema en la conciencia. Podemos decir sin temor a equivocarnos que la principal aportación de la tesis de Levinas consiste, precisamente, en reclamar un papel filosófico para una fenomenología de la conciencia que de cabida a los problemas ontológicos. En la perspectiva de nuestro autor, la índole ontológica de estas cuestiones se deriva directamente de los mismos problemas constitucionales cuya última finalidad sería, justamente, la de «iluminar el sentido de la existencia»[42]. Lo que Levinas pretende hacer ver es, además, que esta posibilidad de afrontar el problema del sentido de la existencia del ser no es, en realidad, sino una consecuencia planteada ya por el mismo Husserl. Y en este mismo sentido habría que interpretar los análisis de Heidegger en *Sein und Zeit* que, según la opinión de nuestro autor, no hacen sino continuar extrayendo los resultados previstos de antemano por la filosofía de Husserl, si bien de una manera profundamente original.

Como ya he dicho antes, la tesis de Levinas sólo puede ser comprendida por completo teniendo en cuenta la influencia notabilísima que sobre ella ha ejercido el pensamiento del primer Heidegger. Desde esta óptica, la interpretación ontológica que nuestro autor hace aquí de los problemas constitucionales es, como mínimo, arriesgada. Para Levinas, en efecto, la fenomenología trascendental se orientaría finalmente hacia los problemas ontológicos. El convencimiento de fondo que anima su postura es que se trata, igualmente, de una idea que vendría avalada por el propio Husserl cuando éste, por ejemplo, «pretende que el problema central de la *fenomenología trascendental* –el de la constitución

40 *Ideen* I, § 128, p. 297.
41 *THI*, p. 188.
42 *THI*, p. 218.

del mundo por la conciencia pura– introduce una "dimensión" propiamente filosófica en el estudio del ser»[43]. Es completamente lógico que Levinas haya reivindicado para su propósito, por tanto, el deseo manifestado frecuentemente por Husserl de convertir a la fenomenología en «el secreto anhelo de toda la filosofía moderna»[44]. La aspiración de la fenomenología sería, de hecho, la de llegar a convertirse en la filosofía "primera"[45].

No está de más recordar aquí que el paso al plano trascendental fue, ciertamente, enormemente discutido por los primeros discípulos de Husserl que con desagrado no disimulado veían como el maestro se iba alejando cada vez más del ideal de la objetividad[46]. Con vistas a escapar de este «peligro subjetivista» muchos de aquellos primeros seguidores de los círculos de München y Göttingen decidieron entonces seguir centrándose en el texto de las *Investigaciones* llegando, incluso, a aislarlo del resto de la obra husserliana. La dirección de la fenomenología que interesaba a estos autores era, por tanto, aquella que parecía proporcionar una respuesta crítica al moderno subjetivismo y que ellos creyeron haber encontrado, en un principio, en el llamado objetivismo husserliano[47] aún cuando éste, bien es verdad, no terminara finalmente de quedar exento tampoco de esa misma sospecha.

43 *THI*, p. 15.

44 *Ideen* I, § 62, p. 133.

45 Cf. Ibíd. § 63, p. 136

46 Cf. la excelente reconstrucción de la historia del movimiento fenomenológico de H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A historical introduction...* o.c., pp. 168-227. Entre aquellos tempranos discípulos encontramos, a título de curiosidad, al joven Zubiri haciendo una crítica a su maestro, prematura, si duda, para su tiempo. En su tesis de licenciatura manifestaba, en efecto, su personal convicción de que la acentuación de la autonomía de la intencionalidad propuesta por Husserl «conducirá a la fenomenología hacia un cierto idealismo» (Xavier Zubiri, «El problema de la objetividad según Husserl. I. La lógica pura» en la edición a cargo de Antonio Pintor Ramos de *Primeros escritos (1921-1926)...* o.c., p. 27).

47 Tomo el término "objetivismo" de R. Scherer que lo utiliza para referirse a esta fase en la trayectoria de Husserl aunque hay que decir, por otro lado, que fue Husserl el que definió ya su propio pensamiento como un «*erkenntniskritischen Objektivismus*» en una carta citada por el editor de las *Logische Untersuchungen* (*Hua*, XXXVIII). Cf. R. Scherer, *La fenomenología de las «Investigaciones Lógicas» de Husserl* trad. de J. Díaz (Madrid: Gredos 1969) p. 20. Antonio Pintor Ramos ofreció ya, al poco tiempo de su aparición, un amplio comentario a esta importante monografía en su artículo «Las "Investigaciones lógicas" de Husserl» en *Naturaleza y Gracia* (1970) pp. 165-177.

Capítulo II
La recuperación del mundo

4. Una tentativa distinta de recuperar el mundo

Es sobradamente conocido que el propio Husserl acabará concibiendo a la fenomenología como «*idealismo trascendental*, si bien en un sentido fundamental y esencialmente nuevo»[48]. Pero lo que aquí nos interesa poner de manifiesto es que este camino (calificado al comienzo de las *Meditaciones* cartesianas como un «casi neocartesianismo»)[49] va a requerir del filósofo que quiere recorrerlo «una renuncia radical al mundo». Se trata, sin embargo, de una pérdida pensada sobre todo como condición necesaria para ganar la «verdadera realidad»[50]. El magnífico texto final con el que se cierra la quinta de las citadas *Meditaciones* es, en este sentido, enormemente esclarecedor: «La palabra délfica γνῶθι σεαυτόν[51] ha cobrado un nuevo significado. La ciencia positiva es ciencia que se ha perdido en el mundo. Se necesita, primero, perder el mundo por ἐποχή para recuperarlo de nuevo en meditación universal sobre sí mismo. *Noli foras ire,* dice Agustín, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*»[52].

48 *CM*, § 41, p. 118.

49 *CM*, § 1, p. 43.

50 Edmund Husserl, *Erste Philosophie* (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der Phänomenologischen Reduktion, *Hua* VIII (Den Haag: Martinus Nijhoff 1959) p. 52. Merece la pena consultar a este respecto todo el capítulo primero de la II Sección titulado: «Percepción del mundo y creencia en el mundo».

51 Este oráculo presidía el frontispicio de Delfos y se convirtió en la máxima que, según el diálogo apócrifo *Alcibíades I* (124a-b), había presidido la actuación de Sócrates. Cf. Platón, *Apología* 20e-23d donde se expone la manera en la que Sócrates puso este lema personalmente en práctica.

52 *CM*, § 64, p. 183. La cita original dice exactamente: «Noli foras ire, in te *ipsum* redi, in interiore homine habitat veritas: et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende te ipsum» (San Agustín, *De vera religione* XXXIX,72).

Al hilo de lo que se acaba de decir puede verse ahora con más claridad si cabe que el objetivo final que Husserl tiene en mente consiste, en cierta manera, en un intento por recuperar el mundo[53], aunque pueda discutirse si este propósito suyo logra, a pesar de todo, salir o no del escepticismo final al que inevitablemente conduce toda defensa de una postura idealista[54]. En todo caso, la anhelada recuperación del mundo debería reflejarse, en principio, en algo más que la mera «significación mundo», de la misma manera, que tampoco su realidad podría limitarse a ser, en consecuencia, el mundo exclusivo de uno, debiendo intentar extenderse al mundo «como intersubjetivamente obligatorio»[55]. El problema que subyace en el fondo de estas cuestiones es, por tanto, el de averiguar qué se quiere decir finalmente con la palabra mundo pues, como muy bien viera Merleau-Ponty, un idealismo trascendental consecuente «ignora el problema del

53 Esta fue, precisamente, una de las conclusiones a las que llegué en mi trabajo «Alteridad e infinito: La substitución en Levinas» en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 27 (2000) pp. 243-277. Como dije en aquella ocasión, el propósito de Husserl coincidiría, básicamente, con los intentos modernos de recuperación de la verdad y del sentido aunque haya sido Nietzsche, no obstante, el primero en darse cuenta de esta necesidad de dotar de nueva significación a la filosofía. La pregunta de la que parte este filósofo era, precisamente, la que plantea "*Wie die "wahre Welt" endlich zur Fabel wurde*" que corresponde al título del capítulo en el que, en seis apretados estadios, pretendía mostrar el recorrido de toda la historia de la filosofía hasta culminar en el «mediodía; instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATHUSTRA» (Friedrich Nietzsche *Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophirt*: en Giorgio Colli y Mazzino Montinari (Hrg.) *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Berlin: 1968) VI, 3, 74s. Cf. Karl Löwith «Nietzsche et sa tentative de récupération du monde»: en Martial Gueroult (dir.) *Colloque de Royaumont: Nietzsche.* (París: 1967) pp. 45-84. En otro sentido, pero con parecidas intenciones, Roman Ingarden ha planteado su colosal obra en cuatro volúmenes como una búsqueda filosófica, una pugna o controversia por la existencia del mundo: Roman Ingarden, *Der Streit um die Existenz der Welt* (Tübigen: 1964-74).

54 Pilar Fernández Beites ha pretendido demostrar cómo la apodicticidad reservada únicamente al presente momentáneo del cogito y de su objeto intencional (en cuanto puro aparecer de lo que aparece) impediría afirmar el ser real de lo que aparece, lastrándonos al fenomenismo más estricto y conduciéndonos, en su opinión, al escepticismo total que no afirma nada en absoluto. Frente a esta postura, la autora propugna un realismo trascendental que afirma la existencia tanto del ser de la conciencia como del ser del mundo, aunque sin exigir para ninguno de ellos la seguridad de la apodicticidad. Cf. Pilar Fernández Beites, *Fenomenología del ser espacial...* o.c., pp. 573ss.

55 Sobre el concepto de "mundo" en Husserl cf. Miguel García-Baró, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología...* o.c., pp. 106-114. Este autor llega a decir que Husserl habría introducido una «esencial *teleología* en el sentido de la experiencia del mundo» al hablar de una manera implícita, pero evidente, de la «noción de un *mundo en sí, infinitamente obligatorio e intersubjetivo*» (Ibíd., p. 109). Cf. Hans-Reiner Sepp, «Teleología y ética en la obra tardía de Edmund Husserl» en *Anuario Filosófico* (1995) pp. 19-40.

otro, así como el problema del mundo»[56]. No es esta, sin embargo, una acusación que pueda imputarse sin más a la concepción de Husserl pues sabemos positivamente que para él sí que existe el problema del otro debiéndose hablar, incluso, del alter ego como una paradoja que únicamente encuentra su razón de ser cuando se descubre la posibilidad de que también existe un «espectador ajeno»[57]. La dificultad, se complica así más de lo previsto en un inicio porque lo que ahora se pretende es «recuperar» a los otros en tanto que egos igualmente transcendentales y no sólo como meros fenómenos[58]. Pero esto integra ya el núcleo central de la parte final de mi exposición reservada íntegramente al problema de la intersubjetividad. Lo que en este momento hace falta ver es, por tanto, si los análisis de Husserl contemplan también el problema de la existencia del ser del mundo, tal como asegura Levinas en su tesis.

En la perspectiva de nuestro autor, la idea quizá más interesante de la fenomenología de Husserl es aquella que sostiene que «*existir no significa en todas partes la misma cosa*»[59]. El parecido que guarda la fórmula aquí empleada por Levinas con el pensamiento aristotélico acerca de la analogía del ser me parece a todas luces más que evidente. La diferencia fundamental radica, sin embargo, en que no es el ser o la esencia lo que aquí se dice que pueda ser predicado de muchas maneras[60], sino que es la existencia la que pierde ahora su univocidad para permitir hablar, en consecuencia, de los múltiples modos de existir en relación a las diferentes *regiones* del ser. Seguramente este es el motivo por el que nuestro autor ha advertido en una nota a pie de página la necesidad de eliminar en adelante todo rastro "metafísico" en el uso del término "ontología"[61]. La novedad fundamental del planteamiento de Husserl descasa, por tanto, en el hecho de haber considerado que «cada especie de objeto [...] debe darse a cono-

56 Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*... o.c., p. 11. Eugen Fink fue, sin duda, de los primeros en destacar la cuestión del mundo como «el problema fundamental de la fenomenología» (Eugen Fink, «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik» en *Kantstudien* 38 (1933) pp. 321-383 recogido en Id. *Studien zur Phänomenologie 1930-1939* (Den Haag 1966) pp. 79-156, aquí p. 119).

57 Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*... o.c., p. 12.

58 Cf. *CM*, § 13, p. 69.

59 *THI*, p. 22.

60 Cf. Aristóteles, *Met. Γ*, 2; 1003a 33. Este aserto adquiere una especial relevancia en la determinación intelectual con la Heidegger se encaminó por la filosofía dado que sus primeros pasos estuvieron estuvieron guiados de la mano de Franz Brentano a través, precisamente, de la disertación que este autor hiciera en 1862 acerca *Del múltiple significado del ente según Aristóteles.* Cf. Martin Heidegger, «Mein Weg in die Phänomenologie»... o.c., p. 81.

61 *THI*, p. 22, n.5.

cer en el conocimiento, o sea, en la conciencia misma y, de acuerdo al sentido de todo conocimiento, debe admitir llegar a *darse* (*zur Gegebenheit bringen lassen*)»[62]. Pues bien, el contenido principal de los dos primeros capítulos de la tesis de Levinas no es otro que el desarrollo de esta idea básica de la fenomenología. Se trata, en resumidas cuentas, de exponer la teoría fenomenológica del ser, para lo cual Levinas considera imprescindible comenzar estableciendo previamente su diferenciación con la teoría naturalista según anuncié ya en párrafos anteriores.

De la síntesis que Levinas hace de la crítica de Husserl al naturalismo, se desprende que el fundamento de éste consiste en una «identificación *ontológica*» de la conciencia y de la materia. Esta identificación constituye, asimismo, «la raíz profunda y verdadera de la materialización, de la *naturalización*, de la *reificación* de la conciencia»[63]. Siguiendo este mismo hilo argumentativo, el psicologismo será señalado, igualmente, como la consecuencia inevitable de la *naturalización* de las ideas. Para Levinas nos hallamos aquí, sin ningún género de duda, ante la clave última desde la que Husserl habría elaborado su famosa crítica al Psicologismo en los «Prolegómenos a la lógica pura» del comienzo de las *Investigaciones lógicas*[64]. Nuestro autor piensa, además, que el desarrollo de esta crítica, en la que se comienza distinguiendo la esencia y el acto psicológico que la concibe, habría conducido a Husserl a detenerse en la cuestión de la esencia de la conciencia. En realidad, las *Investigaciones* no harían otra cosa, según él, sino proseguir esta crítica husserliana al psicologismo instaurando con ello «una nueva ontología de la conciencia» elaborada, precisamente, «para reemplazar a la ontología naturalista»[65].

El nervio central de la argumentación lo constituye la idea naturalista de la existencia en cuanto idea que se asienta sobre la imagen de la cosa material. Resta únicamente extraer las consecuencias psicologistas que se derivan directamente de esta concepción naturalista de la vida consciente. Se trata, en efecto, de una vida concebida como una mera corriente de estados inertes, de átomos

62 Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft.*. o.c., p. 301.

63 *THI*, p. 32. El subrayado es suyo.

64 «Prolegomena zur reinen Logik» en von E. Holenstein (hrsg.) *Edmund Husserl, Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Text der ersten und der zweiten Auflage*: *Hua.* XVIII (Den Haag: Martinus Nijhoff 1975). Cf. Constanza Giménez Salinas, «La crítica de Husserl al psicologismo cognoscitivo en los *Prolegómenos a la lógica pura*»: *Logos. Revista de Filosofía* (Mexico: 2005) pp. 99-128.

65 *THI*, p. 33.

psíquicos. Fruto de esta transformación, la evidencia queda convertida en un átomo más entre otros átomos. Levinas observa finalmente, no sin acierto, cómo «la verdad se reduce a este *sentimiento* de evidencia»[66]. El resultado de este proceso de identificaciones sucesivas del conocimiento (en tanto objeto único de la filosofía) con la psicología (comprendida, a su vez, como una ciencia entre las ciencias de la naturaleza) es que sólo el método de éstas últimas puede ser considerado, en rigor, como único método plausible para la filosofía.

Sin entrar en mayores detalles, se puede decir que la esencia de este método estriba en «la búsqueda en el seno de la realidad múltiple y cambiante, de la causalidad que está *detrás* de ella». La meta que se nos propone es, en definitiva, la de remontarnos hasta la construcción de un mundo real capaz de dar cuenta de los datos a los que inmediatamente accedemos en nuestro mundo concreto en el que vivimos y desde los que, en principio, hemos de partir siempre. Levinas hace especial hincapié en el rechazo que supone este método de todo lo que hay de inmediato y concreto en la percepción directa. Para el naturalismo, en efecto, el mundo que se da en la percepción no puede ser más que relativo. Es por esta razón, por la que nuestro autor deduce pertinentemente que «la intuición, si se entiende por ésta, de manera muy vaga, el conocimiento inmediato y directo, no puede ser en el naturalismo, por consiguiente, el método científico, pues lo inmediato no es más que apariencia»[67]. Una refutación definitiva del naturalismo y sus consecuencias parecía, pues, una labor necesaria y urgente. En este sentido, todo el esfuerzo llevado a cabo por Husserl podría ser caracterizado perfectamente como un intento por sustituir el concepto de experiencia que defiende el naturalismo por el de intuición entendido de manera generalísima.

Husserl, en efecto, ha definido la tarea principal que trae entre manos la fenomenología de manera muy gráfica: «nosotros –afirma el filósofo moravo– tomamos nuestro punto de partida de aquello que se encuentra antes de todas las posiciones (*Standpunkten*): del reino completo de lo dado a sí mismo intuitivamente y antes de todo pensar teórico, de todo lo que se puede ver y aprehender directamente –si uno, ciertamente, no se deja cegar por prejuicios ni detener por ellos para fijar la atención en todas las clases de auténticas maneras de darse [...] entonces somos *nosotros* los auténticos positivistas»[68]. Levinas, sin embargo, cree que estas consideraciones de principio no son suficientes para superar al

66 *THI* , p. 37. El subrayado es mío.
67 Ibíd.
68 *Ideen* I, § 20, p. 45.

naturalismo. En la línea de la interpretación ontologista que venimos advirtiendo en sus desarrollos dirá que es necesario llegar hasta la significación misma de la noción del ser para «mostrar que el origen del ser, comprendido el de la naturaleza, se determina por el sentido intrínseco de la vida consciente y no inversamente»[69]. Este es, en definitiva, el giro copernicano de la fenomenología que, con Husserl, conduce finalmente a la tesis de que «*el mundo de las "res" transcendentes depende* (*ist angewiesen auf*) *absolutamente de la conciencia, y no ciertamente de una* [conciencia] *lógicamente imaginable, sino actual*»[70].

5. Conciencia actual y conciencia potencial

Sin apenas darnos cuenta, con lo dicho en la última cita nos hemos visto inmersos plenamente en uno de los problemas con más repercusiones para la fenomenología como es el de la distinción entre conciencia actual o explícita y conciencia potencial, inactual o implícita. Levinas ha reservado a esta distinción un lugar destacado en su tesis en el que tratará de extraer todas las implicaciones ontológicas que engloba este tema. Pero antes de entrar a analizar la recepción realizada por nuestro autor sobre este asunto, me parece oportuno hacer aquí una breve referencia al planteamiento inicial con el que Husserl comenzó a enfrentarse a estas dificultades. Y lo primero que hay que notar es que el problema de la distinción entre conciencia actual y potencial aparece ligado al de la atención, aunque no llegue plenamente a coincidir con él como más adelante tendré ocasión de mostrar.

Comenzaré diciendo que la cuestión de la atención ya había sido contemplada de forma germinal por Husserl en los párrafos 13 y 19 de la quinta *Investigación lógica*. En principio, la finalidad del primero de estos párrafos consiste, simplemente, en fijar la terminología que Husserl pretende emplear luego en las investigaciones posteriores. De hecho, en el parágrafo anterior se nos había prevenido ya contra ciertos malentendidos terminológicos. Ese trabajo crítico, se convierte ahora en la base para determinar los términos que con todo rigor deben ser elegidos. Con riesgo de caer en la simplificación, se puede decir que la pretensión que guía todo este análisis terminológico de Husserl no es otra que la de

69 *THI*, p. 40.
70 *Ideen* I, § 49, p. 104. Cf. *THI*, p. 41.

definir a «los "actos", no como actividades psíquicas, sino como vivencias intencionales»[71]. Pues bien, el paso siguiente en la argumentación consiste, sencillamente, en analizar algunos de los inconvenientes que acarrea el uso inadecuado de estas expresiones.

El primer error se comete, según Husserl, cuando «a menudo hablamos de una *intención* en el sentido del fijarse especialmente en algo (*des auf etwas speziell Achtens*), del *atender* (*des Aufmerkens*)». El equívoco, por tanto, consiste en confundir intención con atención. Lo que sucede es, sin embargo, que «*no siempre es el objeto intencional* (*der intentionale Gegenstand*) *atendido, fijado*»[72]. Para ilustrar esta posibilidad, Husserl alude a la experiencia madura en la que la distinción entre lo que es atendido y lo que no lo es resulta descriptivamente clara y pone el ejemplo de esas ocasiones en las que «a veces, varios actos están al mismo tiempo presentes y entretejidos, pero la atención (*Aufmerksamkeit*) "actúa" sobre uno de ellos de un modo preferente. Los vivimos todos simultáneamente, pero quedamos absorbidos, en cierto modo, por este»[73]. No es fruto de la casualidad que el verbo actuar (*sich betätigen*) se haya destacado en el texto entrecomillándolo. Husserl dará más adelante indicaciones precisas a este respecto, advirtiendo entonces de la necesidad de evitar a toda costa la idea de actividad cuando nos refiramos a los actos en el sentido ya mencionado de vivencias intencionales. Al autor del párrafo, sin embargo, no le interesa seguir profundizando, por el momento, en la noción de la atención remitiéndonos a posteriores aclaraciones. Se trata, como ya dije, de las escuetas puntualizaciones sobre el «hecho de la atención» del párrafo 19 de la misma *Investigación* en el que se va a fijar, *grosso modo,* los términos en los que debe plantearse la discusión sobre esta cuestión. Desde su punto de vista, el problema de fondo estriba en tener que dilucidar si la atención debe ser considerada como acto particular (*eigenartiger Akt*) o si se trata, más bien, de meros modos de ejecución de los actos (*Vollzugsmodi der Akte*) como se sostendrá finalmente[74].

71 *L.U.* II/1, Inv. V, §, 13 p. 393. La frase final del parágrafo que estamos analizando, explicita lo que podría considerarse perfectamente como la opción terminológica fundamental del autor de las *Investigaciones* cuando dice: «No queremos introducir términos técnicos del todo nuevos, extraños a todo sentido lingüístico vivo y a toda tradición histórica, aunque así apenas podremos evitar perjuicios de la clase reseñada» (Ibíd.).

72 *L.U.* II/1, Inv. V, § 13, p. 392. En A sigue: *vorzugsweise* (preferentemente).

73 Ibíd.

74 Cf. *L.U.* II/1, Inv. V, § 19, p. 425.

Por de pronto, la atención debería ser interpretada como «*una función distintiva* (*eine auszeichnende Funktion*)» de los actos. Es decir, la tesis de Husserl es que primero ha de haber actos para que «nosotros podamos "sumirnos" en su realización, "vivir" en ellos, y haciendo esto, podamos atender así a los objetos» de estos mismos actos. A lo único que atendemos o podemos atender son, por tanto, a los «objetos *intencionales* de cualquier acto, y sólo objetos intencionales»[75]. De este modo se pretende poner fuera de juego la posibilidad de concebir la atención como el simple hecho de destacar cualquier contenido vivido. En mi opinión, los adversarios combatidos aquí por Husserl no son otros que los defensores de la errada *teoría de las imágenes*, es decir, aquellos que sostienen que lo que hay de veras en la conciencia no es sino una imagen que hace de representante de la cosa misma que está "fuera"[76]. El error principal de esta teoría radica en pensar que, en el caso, por ejemplo, de la percepción, lo que percibimos realmente son las sensaciones y no las cosas del mundo. Como si la conciencia sólo pudiera percibir imágenes por objetos inmediatos. Pero si algo tiene claro la fenomenología desde su comienzo es, precisamente, la necesidad de acceder a las cosas mismas puesta de manifiesto ya a partir del mismo redescubrimiento de la noción de intencionalidad. Cuando consideramos en serio la intencionalidad, entonces nos damos cuenta de que lo que percibimos no son las sensaciones, sino el objeto; que nosotros aprehendemos las sensaciones interpretándolas para de este modo percibir, sobre la base que ellas nos suministran, las cosas del mundo a las que constantemente nos vemos dirigidos. Sucede, sin embargo, que las cosas a las que estamos vueltos no nos afectan siempre del mismo modo. Pero esto constituye otro tipo de cuestión distinta de la que aquí estoy planteando y que exigiría, por lo pronto, la introducción del yo del que Husserl, como se verá más adelante, creía poder todavía prescindir en sus descripciones a estas alturas de su producción filosófica. La tarea que se tendría que llevar a cabo en ese caso sería la de aclarar cómo se despierta en nosotros genéticamente el fenómeno de la atención. Se trata, en suma, del problema de la afección del yo investigado por Husserl en análisis diferentes de los que aquí me vengo ocupando[77].

75 *L.U.* II/1, Inv. V, § 19, pp. 423s. Ed. A.

76 Cf. *L.U.* II/1, pp. 436-440 que conforman el apéndice a los párrafos 11 y 20 de esta quinta investigación y donde Husserl expone parte de su crítica a la *teoría de la imágenes*. Una explicación completa de los argumentos esgrimidos por Husserl tanto en las *Investigaciones* como en *Ideas* I puede verse en Pilar Fernández Beites, *Fenomenología del ser espacial...* o.c., pp. 127ss.

77 Cf. infra, el apartado 7: *Intuición y afección* de la segunda Parte, sección III.

Volviendo de nuevo al tema de la atención, se puede constatar con relativa facilidad que la crítica de Husserl en este asunto ha estado guiada siempre por su radical y permanente oposición a los errores y adversarios antes mencionados. Siguiendo esta línea de investigación se puede observar cómo en la segunda *Investigación* se nos previene ya, en efecto, contra el prejuicio introducido por Locke en su teoría de la abstracción y que consiste en pensar que «los objetos a que inmediata y propiamente se dirige la conciencia en sus actos y, en especial, los objetos de la atención, han de ser necesariamente contenidos psíquicos». El extravío de estos pensadores radica en el hecho de que sus teorías «toman los contenidos vividos como los objetos normales a los que estamos atentos»[78]. La tesis de Husserl, en cambio, al menos tal como la ha redactado en este párrafo 19 de la quinta *Investigación*, sostiene «que algún acto debería estar en la base (*zugrunde liegen*) en el que se nos haga objetivo o representado, en el sentido más amplio de la palabra, aquello a lo cual debemos estar atentos»[79]. Veremos a continuación que esta tesis se mantendrá invariable en los análisis de *Ideas* I sin que apenas haya experimentado en ellos alguna modificación esencial.

Debe quedar claro que la finalidad de Husserl no ha sido nunca la de ofrecer una teoría de la atención completamente perfilada en todos sus detalles. Su objetivo se limita aquí a poner de relieve la relación esencial entre atención e intencionalidad tratando de eliminar, al mismo tiempo, el «carácter predominantemente sensualista» con el que este tema era abordado por la psicología moderna. Desde las aportaciones realizadas por las *Investigaciones lógicas* puede decirse que la atención para Husserl no es, en general, sino «una clase fundamental de modificaciones *intencionales*»[80]. A estas alturas de su investigación, Husserl hablará de «los desplazamientos atencionales (*die attentionalen Wandlungen*)» que si bien representan «variaciones (*Abwandlungen*) de la vivencia *entera* tanto en su lado noético como en el noemático», no llegan a alterar, por sí mismos, ni a los rendimientos noemáticos, ni al núcleo noético que siempre es dado aquí, según acabamos de ver, como supuesto[81]. Para describir

78 *L.U.* II/1, Inv. II, § 22, pp. 164s.

79 *L.U.* II/1, Inv. V, § 19, p. 425.

80 *Ideen* I, § 92, p. 215, n.1. Husserl menciona en esta nota a pie de página las obras de Th. Lipps y A. Pfänder como precedentes de su investigación. Para la relación de la filosofía de Pfänder con la fenomenología cf. la presentación que hizo su discípulo Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A historical introduction...* o.c., pp. 170ss.

81 Cf. *Ideen* I, § 92, pp. 211s. Corrijo así una errata en la traducción de Gaos que dice «que de suyo [estos desplazamientos] alteran los correspondientes efectos noemáticos» cuando en el texto alemán aparece exactamente lo contrario: «...von sich aus die zugehörigen noematischen Leistungen nicht verändern» (Ibíd., p. 212).

esta situación de verdadero cambio dóxico Husserl recurre a la comparación de la luz que alumbra y que, al moverse, provoca un cambio en la claridad o en la oscuridad en la que algo aparece. Lo que se modifica, según él, son los modos de aparecer, permaneciendo sin alterar, en cambio, el propio sentido de lo que aparece. Seguir investigando las repercusiones que estos desplazamientos atencionales provocan en la ladera noética y noemática de la vivencia excedería, sin embargo, mi propósito actual. Creo, no obstante, que estas breves alusiones sobre el problema de la atención suministran un fundamento válido para poder analizar a continuación todo lo que Husserl ha dicho en *Ideas* I respecto a la «modificación de inactualidad (*Inaktualitätsmodifikation*)»[82].

6. El criterio de cercanía o lejanía al yo

De entrada hay que precisar que la modificación de inactualidad nunca puede confundirse con las modificaciones de neutralidad a las que también me referiré en breve. Cuando se habla de los modos de actualidad e inactualidad, aludimos siempre a uno de esos tipos de modos que guardan una relación especial con la atención. Se puede decir, pues, que la distinción básica entre actualidad e inactualidad en una determinada vivencia viene dada, precisamente, por la presencia o ausencia de atención. Es por eso que Husserl llegará a definir la falta de atención como «el modo del, por así decir, tener muerto algo en la conciencia»[83]. En principio, pues, la diferencia entre conciencia "explícita" o actual y conciencia "implícita" o potencial es algo a lo que podemos acceder fácilmente por medio de simples descripciones; así es al menos en el nivel de la conciencia madura donde nos estamos moviendo por ahora. El ejemplo que Husserl propone es el siguiente: «Ante mí está en la semioscuridad este papel blanco. Lo veo, lo toco. Este percipiente ver y tocar el papel, como plena y concreta vivencia *del* papel aquí situado y, precisamente, del que está dado exactamente con estas cualidades, manifestado exactamente en esta relativa oscuridad, en esta incompleta determinación, en esta orientación respecto a mí, es una cogitatio, una vivencia de conciencia. El papel mismo con sus cualidades objetivas, su extensión en el espacio, su posición objetiva a esa cosa espacial que se llama mi cuerpo, no es cogitatio, sino cogitatum, no vivencia de percepción, sino percepto»[84]. Esta sería

82 *Ideen* I, § 35, p. 71-73.
83 *Ideen* I, § 92, p. 213.
84 *Ideen* I, § 35, p. 71.

la descripción típica de una vivencia actual a la que Husserl no duda en nombrar, a pesar de todo, con el término cartesiano de *cogitatio.* Hasta aquí, pues, no hay ninguna dificultad en reconocer que una vivencia actual es, segúr ilustra el ejemplo, un *ego cogito cogitatum.* Al hilo de esta definición, se puede concluir diciendo que lo fundamental de este tipo de vivencias estriba en que poseen yoidad, temporalidad e intencionalidad[85]. Enseguida intentaré demostrar esta tesis tratando para ello de averiguar si la diferencia esencial entre las vivencias actuales y las potenciales consiste realmente en que, en el caso de estas últimas, su pertenencia al yo debe ser considerada tan sólo como potencial. Desde esta perspectiva, el carácter de potencialidad lleva implícito el dato de que también este tipo de vivencias puedan llegar a ser auténtica y actualmente vivencias de un yo aunque, por el momento, se vivan, por así decirlo, de manera anónima.

Volvamos al ejemplo anterior intentando aclarar mejor el concepto de vivencia potencial. «En torno al papel –sigue diciendo Husserl– hay libros, lápices, un tintero, etc., en cierta manera también "percibidos", perceptivamente ahí, en el "campo de la intuición" (*Anschauungsfelde*), pero prescindiendo de ellos durante el volverse hacia el papel [...] Estaban presentes y, sin embargo, no eran ni destacados (*herausgegriffen*), ni puestos por sí»[86]. A la luz de lo dicho, la potencialidad de la vivencia debe ser entendida como la posibilidad de volverse actual aquello que yo no estoy viviendo con la fuerza que pone mi atención explícita aunque esto no significa, por otra parte, que no esté ya presente y que también aparezca en mi campo de manera simultánea. El resultado es que el criterio para "medir" la potencialidad o actualidad de una vivencia pasa por considerar necesariamente el grado de cercanía que posee cada vivencia respecto al yo actual. Asimismo se deberá admitir, en consecuencia, la existencia de una relativa gradación en el paso de la potencialidad a la actualidad, es decir, la posibilidad de que haya vivencias que se encuentren más o menos próximas al yo actual. Pero esto es algo que trataré de tematizar con mayor claridad en el apartado reservado al tema del yo. Fijémonos, por el momento, en que para poder llevar a cabo estas distinciones, ha de darse una condición previa que representa, en mi opinión, una de las tesis más importantes de la fenomenología. Me refiero, claro está, al dato según el cual «cada percepción de una cosa tiene algo así como un halo de *intuiciones de fondo* (*Hintergrundsanschauung*)»[87].

85 Cf. Miguel García-Baró, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología...* o.c., pp. 128ss.
86 *Ideen* I, § 35, p. 71.
87 Ibíd.

7. El halo de intuiciones de fondo en la conciencia

En primer lugar, este "trasfondo" está compuesto, según hemos visto, por todas esas vivencias potenciales. Insisto en denominarlas vivencias porque ellas conservan íntegramente su aspecto intencional. Son, como las llama Husserl, «vivencias de conciencia (*Bewusstseinserlebnis*)», es decir, podemos decir de ellas que son la conciencia que tenemos «de todo aquello que está, de hecho, en el "trasfondo" objetivo y conjuntamente visto (*mitgeschaut*)»[88]. Pero si la intencionalidad no es algo que pueda ponerse en duda en el caso de la vivencia potencial, tampoco parece, en segundo lugar, que en el concepto de este tipo de vivencias entre en consideración ninguna referencia al cambio en la temporalidad. No se trata, en efecto, del trasfondo tomado como el conjunto de cosas vistas, como aquello que objetivamente vemos del espacio objetivo en la forma de trasfondo y que una experiencia progresiva podría, si se quisiera, llegar a comprobar. De lo que Husserl habla, finalmente, es «del halo de conciencia (*Bewusstseinshofe*) que pertenece a la esencia de una percepción llevada a cabo en el modo del "estar vuelto hacia el objeto" y, además, de lo que está en la propia esencia de este halo»[89]. Pues bien, es dentro de este halo, repito, donde contamos siempre con la posibilidad de que se efectúen determinadas modificaciones de la vivencia original o primitiva, modificaciones a las que Husserl caracteriza como «un libre giro de la mirada (*freie Wendung des "Blickes"*)». Naturalmente, basta atenerse a lo manifestado ya con anterioridad para notar que aquí no se piensa en una simple mirada física, sino en una –como Husserl mismo precisa– "mirada espiritual". No se trata, por tanto, de ningún acto nuevo como dije ya cuando me refería al caso de la atención, sino de una posible modificación de la vivencia actual.

Teniendo esto en cuenta, es claro que cuando aplicamos esta clase de modificaciones al ejemplo anterior del papel, lo único que cabe admitir es la posibilidad de que nosotros podamos desviar la mirada «desde el papel *mirado* primeramente, a los objetos que estaban ya previamente presentes, o sea, conscientes "implícitamente", aquellos que *después* del giro de la mirada se vuelven "explícitamente" conscientes, se perciben "atentamente" o se percatan "de paso"»[90]. La modificación de inactualidad podría definirse, por tanto, diciendo

88 Ibíd.
89 *Ideen* I, § 35, p. 72.
90 Ibíd.

que se trata de una modificación que «hace pasar la conciencia en el *modo del estar vuelto actualmente* a conciencia en el *modo de la inactualidad*, y viceversa». La hipótesis de principio con la que Husserl trabaja es, además, que este tipo de modificación pertenece a la esencia de toda vivencia, es decir, que todo lo que aquí se ha dicho no es válido únicamente para la percepción, sino también para las otras formas de intencionalidad como son el recuerdo, la mención, la fantasía, etc., incluidas la vivencias del pensar, del sentir y querer. Mi impresión, sin embargo, es que Husserl ha dejado traslucir aquí una vez más su preferencia por la forma de la representación frente a los otros modos de vivencia aunque, por el momento, no conviene seguir insistiendo más en este delicado asunto[91].

Lo que me interesa destacar de todo este análisis husserliano acerca de la modificación de inactualidad no es sólo el dato de que las vivencias actuales estén rodeadas de un "halo" de inactuales, sino que lo verdaderamente importante para nosotros reside en la necesidad de tener que admitir que «la *corriente de las vivencias nunca puede consistir en puras actualidades*»[92]. Dos son las conclusiones que, a mi modo de ver, se pueden extraer de esta tesis. La primera es que la vida del yo "en vigilia" (*"waches" Ich*) puede definirse, en línea con lo dicho hasta ahora, como una vida que, «dentro de la corriente de sus vivencias, lleva a cabo continuamente la conciencia en la forma específica del cogito». Esto no significa, negativamente, que todas estas vivencias tengan forzosamente que llegar a hacerse explícitas. Sí debe afirmarse, en cambio, que –y este es el segundo de los resultados– «la cadena de cogitaciones que corre continuamente está rodeada constantemente de un medio de inactualidad, siempre presto a pasar al modo de la actualidad, como a la inversa, la actualidad a la inactualidad»[93]. La idea que con ello se está queriendo transmitir es, en última instancia, que el campo de mi percepción actual –si convenimos en continuar tomando como referente el mismo tipo de conciencia– se halla siempre desbordado por un horizonte potencial que

91 Conocido es, a este respecto, el interés que muestra Levinas, y con él otros muchos intérpretes, por destacar la primacía dada por Husserl a la tesis teórica en la vida consciente. Cf. *THI*, p. 95. La opinión de nuestro autor irá mucho más lejos al considerar que este privilegio acabará determinando la naturaleza misma de la intuición. Como he tenido ya ocasión de decir, la base de esta argumentación la constituye la conocida afirmación de Brentano según la cual los fenómenos psíquicos «o son representaciones (*Vorstellungen*), o se basan en representaciones» asumido, en principio, por Husserl y reorientado posteriormente para hacer su propia propuesta acerca de los actos no objetivantes como actos fundados. Cf. supra, mi *Apéndice: Intencionalidad e inadecuación* de la segunda Parte, sección I.

92 *Ideen* I, § 35, p. 73.

93 Ibíd.

no sólo lo trasciende, sino que, además, lo hace posible. En los párrafos siguientes intentaré aclarar de un modo más nítido todo lo que termino de decir sirviéndome de las reflexiones que Levinas ha realizado en su tesis sobre este asunto.

Nuestro autor recoge la esencia del análisis que se acaba de hacer en una traducción admirable de aquella frase de Husserl en la que, a través de un sencillo juego de palabras, se venía a decir que todo aprehender en el que se apresa o capta algo no es, en realidad, sino un sacar fuera o un destacar ese mismo algo[94]. La versión de Levinas es que «cada percepción es una *ex-cepción*». Levinas intenta de este modo transmitir, de la manera más expresiva que le ha sido posible, cual es, en su opinión, la enseñanza fundamental que entraña la concepción husserliana sobre la cosa material. En este sentido hablará del «carácter de independencia manifestado por la cosa material respecto a la percepción instantánea». Este carácter no debería considerarse nunca como una simple ilusión, ni invalidaría tampoco, por otra parte, la relación que la cosa material tiene necesariamente con la conciencia a la que aludí más arriba. Se trata, en definitiva, de poner de relieve la idea de Husserl en la que vengo insistiendo desde hace un tiempo acerca del trasfondo o halo de conciencia en el que siempre se desenvuelve la percepción. En esta ocasión, nuestro autor termina afirmando, de forma muy plástica, que «la cogitatio se apropia el cogitatum arrancándolo, de alguna manera, de un trasfondo que lo acompaña constantemente y que puede llegar a ser él mismo fruto de una *Herausfassung*»[95].

El propósito de Levinas consiste, en todo caso, en señalar la oposición entre conciencia central y conciencia marginal, oposición que afecta, como se vio, no sólo a la percepción sino también a cualquier otra forma posible de vivencia. Precisemos que cuando aquí se habla de conciencia marginal o del trasfondo de la vida consciente no se está pensando en un especie de espacio vago e indeciso, como si alguna clase de niebla estuviera rodeando la conciencia. Lo que emerge del trasfondo de las vivencias son también, como dije antes expresamente, cogitaciones. Husserl describe esta peculiar situación de la conciencia del modo siguiente: «por ejemplo, una creencia, una verdadera creencia, se "insinúa"; creemos ya "antes de saber" [...] posiciones de agrado o desagrado, también decisiones, vividas ya antes de que "vivamos" "en" ellas, antes de que llevemos a cabo el propio cogito, antes de que el yo "actúe" (*sich betätigt*) juzgando, agradándose, apeteciendo, queriendo»[96].

94 «*Das Erfassen ist ein Herausfassen*» (*Ideen* I, § 35, p. 71).
95 *THI*, p. 42.
96 *Ideen* I, § 115, p. 263.

A la luz de estas descripciones, puede decirse que aquello que finalmente va a decidir la pertenencia de una vivencia a uno u otro tipo de conciencia depende, como no podía ser menos, de la actuación del propio yo; en resumen, de si se lleva a cabo o no el propio cogito. Ahora se puede entender mucho mejor también la razón que motiva a Husserl a insertar una nueva diferenciación en el concepto de acto distinguiendo entre «*actos llevados a cabo* y *no llevados a cabo* (*vollzogene Akte und nicht vollzogene*)»[97]. Debo decir, sin embargo, que esta distinción sólo resulta comprensible si se tiene en cuenta el dato de que, con anterioridad a ella, había quedado introducida ya la posibilidad de que no toda vivencia albergue ese «giro del yo (*Ichzuwendung*) representando, pensando o valorando» algo, es decir, la posibilidad de que se den vivencias en las que no se lleve a cabo «este *actual* tener-que-ocuparse-con-el-objeto-correlativo (*Sich-mit-dem-Korrelatgegenstand-zu-schaffen-machen*), este estar-dirigido-hacia-él (*Zu-ihm-hin-gerichtet-sein*)»[98] sin que esto suponga, por otra parte, tener que negar la intencionalidad que necesariamente se encierra en ellas.

A simple vista se ve que estas consideraciones no aportan en especial nada que no estuviera ya contemplado, fundamentalmente, en el análisis que hice hace un momento de las vivencias potenciales. Lo que este nuevo desarrollo sí confirma, en cambio, es el criterio que entonces escogí para delimitar el concepto de actualidad y potencialidad de una vivencia. Dije entonces que este criterio estaba determinado por el distinto grado de mayor o menor cercanía respecto al yo que posee una determinada vivencia. Pues bien, este juicio coincide plenamente con el expuesto por Husserl en este mismo párrafo cuando más adelante termina diciendo que al grupo de vivencias que conforman el trasfondo de la actualidad pertenecerían, igualmente, vivencias de la clase de las «"*mociones*" (*"Regungen"*) del agradar, mociones del juicio, mociones del deseo, etc., –y esto es lo decisivo para nosotros– en diversos niveles de lejanía al trasfondo, o como también podemos decir, de *lejanía al yo* (*Ichferne*) y *proximidad al yo* (*Ichnähe*), puesto que el yo puro, vivo y actual es el punto de referencia en las cogitaciones correspondientes»[99].

Siguiendo el hilo de esta argumentación, para que una vivencia pueda ser considerada como actual o potencial sería necesario dilucidar previamente la distancia relativa que ella guarda respecto al yo. Es claro que esta distancia no

97 Ibíd.
98 *Ideen* I, § 84, p. 188.
99 *Ideen* I, § 84, p. 189.

incluye ningún sentido espacial, sino que se trata, simplemente, de observar fenomenológicamente en qué medida, por ejemplo, se lleva a cabo o queda sin efectuarse aquel agradar, juzgar o desear a los que antes me he referido. Este canon representa, además, la base en la que puede tomar pie aquella distinción que anteriormente se estableció entre actos llevados a cabo y actos no efectuados. Pues bien, Husserl considera que es, precisamente, en el interior del último grupo donde deberían situarse tanto los actos que han dejado de llevarse a cabo, como las que él denomina «*mociones de acto* (*Aktregungen*)». Se trata de esas mociones que nos salieron al paso hace tan sólo un momento, es decir, mociones que «son vividas con todas sus intencionalidades, pero en ellas el yo no vive como "*sujeto que las lleva a cabo*" ("*vollziehendes Subjekt*")»[100]. Ellas son, para terminar, a las que nos referimos, sobre todo, cuando hablamos, en general, de actos no llevados a cabo.

8. MODIFICACIÓN DE NEUTRALIDAD Y CONCIENCIA ACTUAL

Veamos, por último, qué diferencia existe entre la modificación de actualidad y la modificación de neutralidad. Como se sabe, Husserl ha sustituido la cualidad de acto de las *Investigaciones* por los «caracteres de "creencia" o "dóxicos" (*"doxische" oder "Glaubenscharaktere"*)»[101]. Se trata, una vez más, de dar cabida al objeto entendiendo noemáticamente los anteriores conceptos heredados de la terminología de Brentano[102]. Así tenemos, por ejemplo, que a la certeza de la percepción, en cuanto carácter noético de la percepción normal, le corresponde como correlato noemático el carácter o el modo de ser que llamamos "real" (*"wirklich"*). Sucede, sin embargo, que este concepto es enormemente dúctil dado que «el modo de *creencia "cierta"* (*Die Weise des "gewissen" Glaubens*) puede pasar al de la mera *sospecha* o *conjetura*, o al de la *pregunta* y la *duda*». De esta manera, todo aquello que aparecía como originario toma ahora, como sigue diciendo Husserl, «las *modalidades de ser* (*Seinsmodalitäten*) de lo "*posible*", "*probable*", "*cuestionable*", "*dudoso*"»[103]. Un ejemplo

100 *Ideen* I, § 115, p. 263.
101 *Ideen* I, § 103, p. 239.
102 *Ideen* I, § 129, p. 298. Husserl se referirá en este párrafo también a los anteriores caracteres denominándolos en esta ocasión con los términos de «carácter de "posición", carácter "tético"».
103 *Ideen* I, § 103, p. 239.

puede ayudarnos a comprender mejor esta situación. Al ir paseando de noche por la calle "veo" a lo lejos una persona que creo es mi amiga, la veo y está allí ciertamente. De pronto empiezo a considerar si no me habré equivocado y me asalta la duda de si aquello que estoy viendo es una persona o si no se trata, más bien, de una mera "ilusión". Me pregunto entonces qué es en realidad lo que tengo delante de mí e, incluso, "sospecho" que puede ser un engaño de mi vista. Quizá sí existe algo de verdad y, entonces, estoy seguro de esto pero dudo, en cambio, de que ese algo sea la persona que creí ver en un primer momento. Es más, esa "cosa" parece una persona pero ahora "me pregunto" si no podría ser un árbol movido por el viento y sospecho que es eso lo que estoy viendo y que he confundido su aspecto con el de una persona caminando. Finalmente resuelvo salir de mi indecisión y me inclino a "conjeturar" que dentro de todas estas posibilidades lo que estoy viendo es verdaderamente a mi amiga a la que estoy oyendo cómo me llama por mi nombre.

A la luz de este ejemplo, deberíamos distinguir entre lo que Husserl denomina con el término de «creencia primitiva» (*Urglaube*)» o «protodoxa (*Urdoxa*)» sin más, y las variantes intencionales fundadas en su esencia, es decir, las llamadas también por él como «modalidades dóxicas (*doxische Modalitäten*)»[104]. Pues bien, la modificación de neutralidad sería aquella modificación que, en cierta manera, «anula completamente, debilita completamente, a toda modalidad dóxica a la que se refiera [...] no tacha, no "efectúa" (*leisten*) nada, es lo opuesto en la conciencia a todo efectuar; su *neutralización* (*Neutralisierung*)»[105]. Diremos, por tanto, que en la modificación de neutralidad pierde su fuerza el carácter de posición. Esto no significa, insisto, tener que suponer aquí la intervención de alguna acción o esfuerzo voluntario para eliminarla, sino el «"mero sumirse en el pensamiento" (*"bloß Hineindenken"*) de una creencia, conjetura, etc.». En resumen, cuando hablamos de modificación de neutralidad estamos aludiendo, precisamente, a ese contraste que nos ha salido al paso hace un momento entre «el tener-delante "*realmente*" (*"wirklich" vor-sich-haben*) o haber-"puesto realmente" (*"wirklich gesetzt"-haben*) lo que existe, lo que existe probablemente, etc., y el *no* haberlo-puesto realmente en el modo de un mero "quedar indeciso" (*bloß "Dahinstehenden"*)»[106]. Mi misión en los siguientes párrafos será analizar cómo se relaciona este tipo de modificación con la distinción más general que se hizo anteriormente entre actualidad e inactualidad de una vivencia.

104 Cf. *Ideen* I, § 104, pp. 240ss.
105 *Ideen* I, § 109, p. 247.
106 *Ideen* I, § 113, p. 254.

En el análisis que realicé de la modificación de actualidad tuve la oportunidad de referirme ya a la estrecha conexión que tienen los modos actuales y potenciales de la conciencia con el problema de la presencia o ausencia de atención. Aludí entonces a la necesidad de introducir como criterio de diferenciación básico de estos modos el grado de mayor o menor lejanía con respecto al yo en que se encuentra una determinada vivencia. El resultado que obtuvimos finalmente fue la separación entre actos llevados a cabo y actos no efectuados. Pues bien, de lo que se trata ahora es de investigar de qué manera afecta la modificación de neutralidad a este concepto de actualidad y de potencialidad. La idea central de Husserl va a ser que esta modificación de neutralidad «introduce una dualidad en la distinción general entre actualidad e inactualidad del giro atencional del yo»[107]. Los párrafos en los que desarrolla su argumentación no son, sin embargo, suficientemente claros a la hora de exponer esta idea. Por este motivo, lo que ofrezco a continuación deberá ser considerado solamente fruto de una mera interpretación personal realizada a la luz de la propia exposición de Husserl y de las reflexiones que su lectura suscitó en Levinas.

Para Husserl, y así lo resalta constantemente nuestro autor, la conciencia central es la conciencia explícita en la que el yo "pone" como realmente existente la cosa que aparece. El presupuesto del que se parte no es otro, pues, que el de considerar a la percepción como el acto más originario y, en este sentido, el único no modificado. Siguiendo esta línea, la "percepción" normal pasaría a definirse no tanto a partir del hecho de que «alguna cosa *aparezca con personal presencia al yo*», sino desde «el *yo* [que] se *percata* (*gewahren*) de la cosa que aparece, poniéndola (*setzen*), aprehendiéndola (*erfassen*), como realmente existente»[108]. Lo que ahora hay que considerar es la modificación de neutralidad de esta percepción normal. Vamos a ver, en definitiva, como lo neutralizado en este caso no es, en realidad, sino la actualidad de la posición de la existencia.

La situación en la que nos encontramos se puede ilustrar a través de otro sencillo ejemplo. Supongamos que estamos contemplando un cuadro abstracto. Se trata, exactamente, del cuadro de Kandinsky titulado "Composición". Podemos atenernos primero a la percepción normal en la que nos percatamos, simplemente, de algo que está colgado en la pared. El correlato de nuestra percepción es este algo que aparece delante de nosotros llamado "cuadro" que aprehendemos como realmente existente. Pero ahora, nos volvemos a lo pintado

107 Ibíd.
108 Ibíd., p. 256.

mismo, a los trazos que componen esas figuras cromáticas casi musicales y que nos embargan con su belleza. Sumidos en la pura contemplación estética aprehendemos perceptivamente este objeto pero sin reparar en su existencia. Nos despreocupamos de lo que tenemos delante para dejarnos invadir por el goce y el disfrute que provoca en nosotros la experiencia de la belleza. Nos encontramos, en resumidas cuentas, ante un acto perceptivo en el que resulta neutralizada la posición de la existencia.

Se podría decir, por tanto, que la contemplación estética sería la conciencia perceptiva de una imagen con existencia neutralizada. Esta idea no es, en principio, algo que yo me haya inventado, sino que coincide, básicamente, con la concepción de Husserl expuesta al hablar de la modificación de neutralidad experimentada por el acto perceptivo. En su opinión, nos hallamos en este caso, concretamente, «vueltos a la imagen (no a lo imaginado (*Abgebildete*)), no aprehendemos como objeto nada real, sino justo una imagen, un fictum [...] mero aprehender en la modificación del "*quasi*" ("*gleichsam*"); la posición no es una posición actual, sino modificada en el "*quasi*"»[109]. En honor a la verdad, debo indicar, sin embargo, que no es ésta la única interpretación dada por Husserl al respecto. En efecto, al hablar de la contemplación estética del grabado de Durero "El caballero, la muerte y el diablo" dirá –a diferencia de lo manifestado más arriba– que «en la contemplación estética no estamos vueltos a estas [figurillas sin color, "el caballero a caballo", "la muerte" y "el diablo"] como objetos; estamos vueltos a las realidades exhibidas, más exactamente, a las realidades "*imaginadas*" ("*abgebildeten*") "*en la imagen*" ("*im Bilde*"), el caballero de carne y hueso, etc.»[110]. Si seguimos al pie de la letra esta interpretación de Husserl observamos cómo lo imaginado es, precisamente, lo que ahora se considera neutralizado convirtiéndose esta «conciencia de la imagen», además, en un ejemplo para la modificación de neutralidad de la percepción. No pretendo discutir aquí si la contemplación estética debe ser comprendida como neutralización de la percepción o del ser de lo imaginado tal como habría, finalmente, sostenido Husserl también en las *Investigaciones lógicas*[111]. Mi interés en este momento sigue centrándose en la descripción de las relaciones entre la modificación de neutralidad y la distinción general entre actualidad y potencialidad.

109 Ibíd.

110 *Ideen* I, § 111, p. 252.

111 Cf. *L.U.* II/1, Inv. V, § 40, p. 510. Ed. B. Para la confrontación de ambas posturas cf. Pilar Fernández Beites, *Fenomenología del ser espacial*... o.c., pp. 153-156.

Lo que acabamos de decir sobre la neutralización de la posición actual en la percepción no agota, por tanto, todas las direcciones posibles de nuestro estudio. Se podría, por ejemplo, continuar considerando qué es lo que ocurre cuando nosotros dejamos de atender la imagen, en cuanto posición neutralizada, y pasamos a aprehender su fondo de potencialidad. Lo que me importa destacar de esta nueva situación es que en ella, según Husserl, «nunca pueden resultar actualidades de la posición»[112]. Esto mismo habría que decir, igualmente, respecto a la modificación de neutralidad de las re-presentaciones (*Vergegenwärtigungen*)[113] ponentes o recuerdos. Por un lado tenemos que la modificación de actualidad del recuerdo no significa otra cosa más que dejar de atender lo recordado, es decir, un desviar la mirada de aquello que actualmente aparece en el recuerdo de manera real, en persona, para considerarlo sólo de modo potencial. Pero podemos también pasar a analizar, por otra parte, la modificación de neutralidad del recuerdo, esto es, lo que Husserl denomina con el término de "mera fantasía" ("*bloße Phantasie*")[114]. En este caso lo que se sustituye es el carácter ponente de lo recordado por un mero dejar indeciso. Pues bien, al igual que sucediera con la modificación de neutralidad de la percepción, en la modificación llevada a cabo en el recuerdo cabe, también, la posibilidad de reparar en las potencialidades atencionales. Sucede entonces que «lo fantaseado no es consciente como "realmente" presente, pasado o futuro; "flota" sólo como lo que [está] delante sin actualidad de la posición»[115]. Lo verdaderamente decisivo de esta situación para los intereses que contemplamos en este apartado sigue siendo que el paso de la potencialidad a la actualidad, y viceversa, siempre dará como resultado posiciones neutralizadas, en el modo del "quasi" que en ningún caso podrán ser consideradas como actualidades de la posición. En resumen, la tesis de Husserl es que la actualización de las "posiciones potenciales" presentes en los fondos atencionales de la percepción o del recuerdo, conduce necesariamente a posiciones actuales. En cambio, cuando «pasamos a las modificaciones de neutralización paralelas, todo se traduce a la modificación del "quasi", incluso la "potencialidad" misma»[116]. Es decir, que aunque nosotros podamos, ciertamente, dirigir nuestra mirada atencional a las posiciones potenciales tanto del fondo de la percepción neutralizada como del de la fantasía, nunca esta modificación de actualidad podrá llevarnos, sin embargo, a posiciones "reales", sino sólo y exclusivamente a posiciones modificadas en la forma del "quasi".

112 *Ideen* I, § 113, p. 256.

113 Sobre la traducción del término *Vergegenwärtigung* cf. supra, n.15 del apartado 2: *La fenomenología: una «invitación al trabajo»* de la segunda Parte, sección I.

114 Cf. *Ideen* I, § 111, p. 250.

115 *Ideen* I, § 113, pp. 256s.

116 Ibíd.

9. La trascendencia de la cosa y su perceptibilidad

Es hora de volver a retomar el hilo central de nuestra exposición. El análisis pormenorizado que acaba de realizarse de la concepción de Husserl sobre la conciencia actual y la potencial obedecía al propósito señalado al principio de intentar extraer las consecuencias ontológicas descubiertas por Levinas en el fondo de esta cuestión. Esta demora la doy, en consecuencia, por bien empleada pues se trata, sin duda, de un punto de especial importancia para la correcta comprensión de las repercusiones que tiene la fenomenología en la obra de nuestro autor. Y es que con la noción de conciencia actual y potencial, Levinas intenta comprender, fundamentalmente, el «carácter de independencia» que posee la cosa material respecto a la subjetividad. En su opinión, la idea básica que se desprende de toda la enseñanza husserliana sobre la potencialidad es que «el objeto que perdemos de nuestra visión *actual* no desaparece de la conciencia, él es dado, en forma potencial, como objeto de una conciencia actual posible». Pues bien, siguiendo esta misma idea, Levinas llega a la conclusión de que «la existencia de la cosa material no percibida no puede residir más que en su perceptibilidad»[117]. Se trata, sin duda, de una afirmación no exenta de dificultades como ahora mismo vamos a tener ocasión de comprobar.

Comienzo precisando que lo que Levinas ha denominado como "carácter de independencia" no es, en realidad, sino el equivalente del término "trascendencia" empleado por Husserl para referirse a las cosas del mundo, a los objetos «exteriores», en contraposición a la inmanencia propia de la conciencia. Pues bien, esta trascendencia de la cosa es lo que el maestro ha comprendido –y así lo ha apreciado perfectamente Levinas en su tesis– a partir de la noción de "perceptibilidad" (*Wahrnehmbarkeit*). La cosa se define, por tanto, como aquello que puede ser percibido. Pienso que el presupuesto para esta definición lo constituye esa repetidísima tesis a la que Husserl había llegado en su análisis de la modificación de inactualidad según la cual «la *corriente de las vivencias nunca puede consistir en puras actualidades*». En la explicación que entonces ofrecí sobre esta fórmula llegué, entre otros resultados, a considerar que «la cadena de cogitaciones que corre continuamente está rodeada constantemente de un medio de inactualidad, siempre presto a pasar al modo de la actualidad, como a la inversa, la actualidad a la inactualidad»[118]. De esta forma se ponía de manifiesto, una vez más, el decisivo papel que la noción de potencialidad desempeña en el pensamiento husserliano.

117 *THI*, p. 44.
118 *Ideen* I, § 35, p. 73.

Lo que en aquella ocasión dije, tomando como ejemplo el campo de la visión, era que el acto perceptivo actual se halla, en definitiva, permanentemente desbordado por un horizonte potencial que no sólo lo trasciende, sino que, además, lo hace posible. Si no me equivoco, la tesis de Husserl sostiene que este "horizonte" de potencialidad que acompaña siempre, de una u otra manera, a todo acto consciente es, justamente, lo que garantiza la posibilidad de ser de la cosa trascendente: «El "está ahí" [de la cosa material] significa, más bien, que desde las percepciones actuales, con el fondo en que realmente aparecen, series de percepciones *posibles*, *motivadas* en coherencia continua [...] conducen hasta aquellos complejos de percepción en los que, precisamente, la cosa en cuestión llegaría a aparecer y aprehenderse»[119]. Es decir, que la existencia de la cosa consiste para Husserl en poder ser percibida en percepciones potenciales y esto de manera continuada. De esta forma, el fundador de la fenomenología conviene en aplicar al concepto de trascendencia de la cosa o de su "ser-en-sí" un significado que nunca puede ser ya separado de la conciencia y su yo[120].

Levinas recoge sin más esta tesis de su maestro que acabo de formular en el párrafo anterior e insiste diciendo, al mismo tiempo, que esta perceptibilidad no es, en cuanto rasgo definitorio de la cosa trascendente, una posibilidad vacía, sino «posibilidad positivamente inherente a la esencia misma de la conciencia»[121]. El concepto de trascendencia pasa a vincularse, de este modo, a la idea de la posibilidad que la cosa posee intrínsecamente de ser experimentada. Con ello me estoy refiriendo, claro está, a la relevante noción de "experiencia comprobatoria" (*ausweisende Erfahrung*) introducida por Husserl para expresar esa cualidad inherente a la conciencia de la que habla Levinas y cuya esencia viene determinada por el dato de que «toda experiencia actual señala, por encima de sí misma, a posibles experiencias, que a su vez señalan nuevamente a otras posibles, y así *in infinitum*»[122].

Nuestro autor es consciente que lo que con este proceso se está indicando es, en realidad, la idea de que «la cosa nunca es conocida completamente: su percepción se caracteriza esencialmente por el hecho de ser *inadecuada*»[123]. En efecto, para Husserl, la forma de darse la cosa resulta siempre y esencialmente inadecuada[124]. Pero que la percepción de la cosa no sea nunca adecuada es algo

119 *Ideen* I, § 45, p. 96
120 Cf. *Ideen* I, § 47, pp. 100-101.
121 *THI*, p. 44. Cf. *Ideen* I, § 140, p. 325.
122 *Ideen* I, § 47, p. 102.
123 *THI*, p. 45.
124 Cf. *Ideen* I, § 3, pp. 13-14; § 44, pp. 91-92; § 138 pp. 319-320, etc.

que no sólo viene dado por el hecho de que ningún escorzo aislado pueda llegar a identificar la cosa, sino porque el número de estos apareceres resulta ser, además, siempre infinito. En resumen, la independencia o trascendencia de la cosa (según que la terminología elegida sea la levinasiana o la husserliana) radica en la infinitud propia del proceso perceptivo. Infinitud, recordémoslo otra vez, derivada del carácter de perceptibilidad (*Wahrnehmbarkeit*) que posee la cosa, es decir, de la posibilidad –inherente a la conciencia– de que la cosa pueda ser experimentada *in infinitum*. Que la cosa sea, por definición, algo que puede ser percibido sólo puede entenderse, finalmente, si se tiene en cuenta también, como presupuesto fundamental, la tesis de Husserl nervio de nuestras anteriores reflexiones, esto es, la necesidad de tener que considerar que la corriente continua de las vivencias constitutiva de la conciencia se encuentra siempre desbordada por un horizonte de inactualidad, rodeada por un halo de potencialidad presto a pasar, continuamente, al modo de la actualidad.

La cosa material presenta, desde esta perspectiva, una doble relatividad a los ojos de Levinas. Por una parte, la cosa es, efectivamente, relativa a la conciencia en cuanto el ser del mundo espacio-temporal entero es, como dice Husserl, «un ser *para* una conciencia», «un *mero ser intencional por su sentido*»[125]. Decir que la cosa existe sería tanto como afirmar, en esencia, que «ella encuentra la conciencia»[126]. Pero, por otra parte, la relatividad de la cosa también viene dada por el dato de la inadecuación en la que ella aparece a través de la serie infinita de fenómenos subjetivos. En efecto, que el aparecer de la cosa resulte siempre inadecuado es una señal para indicar que su posición racional nunca podrá ser comprendida cono "definitiva" (*endgültig*), "insuperable" (*unüberwindlich*), dejando abierta «la posibilidad de que lo dado, a pesar de la conciencia constante de su estar presente a sí mismo, en persona, *no* exista [...] Era, se dice después, mera ilusión, alucinación, mero sueño coherente, etc.»[127].

Acabamos de ver que la caracterización de la cosa llevada a cabo por Levinas en su tesis se limita sencillamente a seguir la línea fundamental marcada por la teoría que Husserl defendía en este asunto a la altura de la segunda redacción de las *Investigaciones lógicas*. La intención de nuestro autor no pretende, por consiguiente, agotar por entero el planteamiento sobre la constitución trascendental del mundo elaborado por Husserl de modo provisional (si nos hacemos

125 *Ideen* I, § 49, p. 106.
126 *THI*. p. 45.
127 *Ideen* I, § 46, p. 97; cf. Ibíd. § 138, p. 319.

caso de su propia confesión) en *Ideas* I[128]. Nociones como las de independencia, relatividad y trascendencia se presentan, en cierta manera, como un recurso válido desde el que poder remitir al verdadero objetivo de Levinas que no es otro que el de extraer las consecuencias ontológicas de la propuesta husserliana. La tarea a realizar en adelante consistirá, en definitiva, en seguir el rastro de duda que el pensamiento de Husserl ha depositado sobre la verdad de la existencia del mundo. En este sentido, no debe olvidarse que la guía principal de la exposición de Levinas que estoy siguiendo en este trabajo es aquella que establece una vinculación entre «la teoría de la intuición como método filosófico» y lo que nuestro autor denomina como la «*ontología* de Husserl». Como dije, el verdadero propósito de la tesis de Levinas tiene por finalidad demostrar que la intuición, en Husserl, «deriva de su misma concepción del ser»[129]. Pues bien, lo siguiente en mi exposición tratará, precisamente, de sacar a la luz el análisis que Levinas ha realizado del planteamiento de Husserl sobre este problema del ser en el convencimiento de que él representa, sin duda, una de las mayores dificultades con las que debe enfrentarse la razón.

10. La concebible aniquilación del mundo

Antes de entrar de lleno en la cuestión central de la que se va a ocupar este apartado, no está de más insistir nuevamente en la necesidad de no confundir de antemano las descripciones que la fenomenología realiza de la objetividad con meras afirmaciones sobre la existencia real (*reales Dasein*). En efecto, las descripciones de la fenomenología se caracterizan, fundamentalmente, por operar sin supuestos metafísicos, físicos o psicológicos; en definitiva, por no salirse de la reducción. Sólo así se explica que Husserl haya dejado siempre a la iniciativa de la metafísica la capacidad de resolver los problemas que plantea la legitimación con la que naturalmente aceptamos las realidades "psíquicas" y "físicas"

128 Repárese en la breve observación con la que se cierra el § 96 de *Ideen* I. Este texto, escrito en un tamaño de letra más reducido de lo normal, refleja perfectamente el talante animado con el que Husserl se enfrentaba, todavía en este momento, a la inmensa labor generada por la fenomenología en cuanto «ciencia *incipiente* (*anfangende Wisenschaft*)». Cf. *Ideen* I, § 55, pp. 120-121. En este sentido, se entiende, igualmente, que en el «Prólogo a la segunda edición» a sus *Investigaciones,* reinterpretara a éstas como «una obra de ruptura (*Durchbruch*); por tanto, no un fin, sino un principio» (*L.U.* I, p. 8).

129 *THI*, p. 13.

transcendentes a la conciencia. El planteamiento básico de Husserl a este respecto es de sobra conocido y se resume perfectamente en aquella fórmula antes citada en la que se afirma que «la cuestión de la existencia y naturaleza del "mundo exterior" es una cuestión metafísica»[130]. Este programa de abierta «neutralidad metafísica» explicaría, igualmente, la necesidad sentida por Levinas de eliminar toda huella "metafísica" en el uso que él va a hacer en lo sucesivo del término "ontología". Como vengo anunciando a lo largo de mi exposición, la idea de la fenomenología que reviste más interés para nuestro autor es aquella donde se sostiene que *«existir no significa en todas partes la misma cosa»*[131].

Lo que con esta idea se trataba de afirmar no era tanto que el ser pueda ser predicado de muchas maneras, según el famoso aserto de la metafísica aristotélica, cuanto la posibilidad de referirse a los múltiples modos de existir en relación a las diferentes *regiones* del ser. Convine precisar una vez más, por tanto, que el problema del ser no será enfocado nunca, por parte de Husserl, al margen de los límites que marca la apodicticidad de la conciencia lograda a través de la reducción. Aquí reside, igualmente, la razón de fondo que explica que Husserl haya comprendido el ser trascendente como meramente fenoménico frente al carácter absoluto que presenta el ser de lo inmanente[132]. Levinas, por su parte, no va a permanecer insensible ante el significado profundo que subyace en el fondo de esta trascendental distinción. Para nuestro autor, en efecto, uno de los efectos de la separación radical entre existencia inmanente y trascendente es el que cristaliza en la afirmación de Husserl acerca del «carácter dudoso de la percepción trascendente»[133]. Por este motivo, la tarea que se impone en adelante consistirá en tratar de explicar, con la máxima claridad posible, todo el alcance filosófico que, en su opinión, reviste la peculiar postura husserliana frente al ser del mundo. Levinas comienza advirtiendo, sin embargo, que la consideración de Husserl no debería ser entendida, en absoluto, como una tesis escéptica. Por lo

130 *L.U.* II/1, § 5, 20. Cf. supra, n.21 del apartado 2: *Objetividad e intuición* de la segunda Parte, sección II donde se citan las importantes contribuciones de Dan Zahavi y Jocelyn Benoist sobre la cuestión del «estatuto metafísico de las *Investigaciones lógicas*». Heidegger fue de los primeros en llamar la antención sobre esa «ilusión fenomenológica» de pretender que la posición teórica de la reflexión permanezca neutral respecto al contenido de lo que se describe. Cf. Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*... o.c., en *GA* II, 20, pp. 253s.; Ramón Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*... o.c., pp. 80 ss.

131 *THI*, p. 22.

132 *Ideen* I, § 44, p. 91.

133 *THI*, p. 46. Cf. *Ideen* I, § 46, pp. 96ss.

que sabemos, Husserl no ha dicho jamás que el mundo sea dudoso porque existen motivos racionales que imponen su peso por encima de nuestras experiencias, sino «en el sentido de que es *concebible* una duda»[134]. En resumen, el problema que se plantea pretende, pues, averiguar las implicaciones filosóficas que supone haber introducido por parte de Husserl la posibilidad de la no existencia del mundo.

A decir verdad, el fundador de la fenomenología no ha formulado este problema sino como una posibilidad de principio (*als prinzipielle*), o sea, como una posibilidad que nunca puede excluirse del todo en el orden del conocimiento. El fundamento para tal posibilidad vendría dado por el dato de la contingencia y relatividad con la que necesariamente se da la cosa material según he venido reiterando. En este punto radica, en opinión de Levinas, la principal novedad de los análisis de Husserl pues, «en lugar de presentar afirmaciones sobre el conocimiento cierto o incierto de la existencia de la cosa, estas tesis [las realizadas por Husserl] son afirmaciones que conciernen *al modo mismo de existir de la cosa exterior*». En boca de nuestro autor, el resultado al que finalmente nos remiten los análisis de Husserl es que «la existencia de la cosa material recela en ella una nada (*un néant*), una posibilidad de no ser. Esto no quiere decir –sigue precisando Levinas– que la cosa no existe, sino que su modo de existir comporta, precisamente, una negación posible de él mismo». En mi opinión, esta última afirmación representa el nervio central de la argumentación elaborada por Levinas sobre este asunto. La tesis que en este momento va a defender nuestro autor es que esta negación posible debería ser considerada, además, como «un elemento constitutivo de la existencia misma de la cosa»[135]. A continuación, trataré de mostrar que la idea de fondo que subyace en este planteamiento ontológico de la negación de la cosa tiene su origen, en realidad, en la famosa posibilidad de la aniquilación del mundo (*die Weltvernichtung*) que Husserl formula en el párrafo 49 de *Ideas* I.

Comienzo diciendo que el nivel en el que Levinas ha situado expresamente los términos de su reflexión sobre la negación de la cosa no es exclusivamente, por decirlo de alguna manera, el que cuestiona la esencia del mundo en el orden del conocimiento. No se trata, por tanto, de decir, únicamente, que nuestro conocimiento del mundo físico nunca podrá asegurarnos la certeza de su esencia, sino de contemplar la posibilidad misma de que este mundo, simplemente, no

134 *Ideen* I, § 46, pp. 98s.
135 *THI*, p. 47.

exista. Estos serían, reproducidos en esquema, los dos niveles de duda elaborados ya por Descartes en sus *Meditaciones metafísicas*[136] y que aquí voy a dar por supuestos. Lo que ahora me propongo llevar a cabo como tarea previa es estudiar con algún detenimiento las diferencias y similitudes que se pueden establecer cuando se compara el camino cartesiano de la duda, por un lado, con las afirmaciones que Husserl ha realizado, por su parte, acerca de la dubitabilidad del mundo y que él efectúa dentro, claro está, de los límites que establece siempre el marco de la reducción. La observaciones siguientes no deberían, sin embargo, hacernos perder de vista el verdadero objetivo de mi exposición que no es otro, lo repito de nuevo, que el de investigar las derivaciones ontológicas que Levinas expone en su tesis a la luz de las propuestas husserlianas. En este sentido, vaya por delante que la postura defendida por nuestro autor es que la posibilidad de la no existencia del mundo no representa, en último término, más que una expresión para indicar la negación, o la contingencia, inherente a la existencia misma de la cosa como acabo de señalar en el párrafo anterior.

11. *REMOTIO* CARTESIANA Y REDUCCIÓN HUSSERLIANA[137]

En principio, la meta a la que se dirige Descartes al formular sus motivos para dudar tanto de la esencia con la que percibimos el mundo externo, como de la existencia misma de éste, no coincide en absoluto con el fin que Husserl pretende haber alcanzado por medio de sus análisis. Esto no impide al iniciador de la fenomenología mostrar su convencimiento –y así lo ha hecho constar expresamente– de la ligazón que vincula internamente su proyecto con, al menos, un núcleo de las *Meditaciones*. Se trata, precisamente, de aquel núcleo que Descartes no habría llegado a efectuar en toda su pureza y al que las consideraciones de

136 Pilar Fernández Beites ofrece en la parte final de su libro una brillante reformulación fenomenológica de estos dos niveles de duda que está en la base de mi exposición. Cf. Pilar Fernández Beites, *Fenomenología del ser espacial*... o.c., pp. 541-564; igualmente la introducción de Elisabeth Ströker a las *Cartesianische Meditationen* (Hamburg: Felix Meiner 1977) pp. XXIIIs.

137 Sobre esta cuestión pueden consultarse los estudios ya clásicos de A. Loewit «L'"epoché" de Husserl et la doute de Descartes» en *Revue de Métaphysique et de morale* 62 (1957) pp. 399-415; P. Thevenaz, «La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl» en H. L. van Breda (ed.) *Problèmes actueles de la phénoménologie* (Paris: Desclée 1952) pp. 9-30; L. Laporte «Husserl's critique of Descartes» en *Philosophy and phenomenological Research* 23 (1963) pp. 335-352.

Husserl habrían pretendido, finalmente, hacer justicia[138]. Mucho se ha discutido acerca de la deuda que la fenomenología contrajo con Descartes. Lo cierto, sin embargo, es que el fundador de la fenomenología se fue alejando cada vez más del llamado «camino cartesiano» que él mismo reconoció en un momento dado haber alcanzado en las *Meditaciones*[139] mediante la profundización en la ἐποχή y la consiguiente purificación de la misma «frente a los prejuicios y extravíos de Descartes»[140].

En el fondo, el intento cartesiano constituye ya una acertada crítica de la experiencia en cuanto ésta carece, según vimos antes, de evidencia absoluta para fundamentar apodícticamente el ser del mundo. El presupuesto ingenuo del mundo debe ser, por tanto, cancelado y en su lugar ha de erigirse la apodicticidad del *ego cogito*. Este «comienzo *cartesiano*» supone el gran «descubrimiento de la subjetividad trascendental» y representa, sin ninguna duda, el inicio de la filosofía trascendental moderna. Pero se trata, según Husserl, de «un descubrimiento a medias» que «se enturbia por el funesto error, hasta hoy no corregido, que aquel "*realismo*" nos ha deparado»[141]. Este "realismo" profesado por Descartes conlleva, como efecto suyo inmediato, el haber colocado al ego, desde un principio, como una primera e indubitable existencia, un pequeño extremo del mundo o *substantia cogitans* a partir de la cual, mediante un proceso lógico basado en el apriori (igualmente ingenuo) de la causalidad, se logra deducir el resto del mundo. El camino cartesiano parece quedar viciado *ab initio* e implica, de hecho, un cierto contrasentido dado que se «presupone como posibilidad lo que como posibilidad misma está, sobre todo, en cuestión». En definitiva, el verdadero fracaso de Descartes consistió, en opinión de Husserl, en no haber encontrado *«el sentido trascendental propio del ego por él descubierto»*[142]. En este mismo orden de ideas, ya he dicho que el paso verdaderamente decisivo en el planteamiento fenomenológico es, precisamente, el que se dirige al plano de

138 Cf. *Ideen* I, § 46, p. 99.

139 En la última parte de esta exposición intentaré demostrar, precisamente, que la V y última de estas *Meditaciones* supone, en relación con las cuatro anteriores, el intento por parte de Husserl de salir del cartesianismo. Cf. infra, especialmente el apartado 1: *El escollo del solipsismo* de la tercera Parte.

140 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, *Hua* VI (Den Haag: Martinus Nijhoff 1954) § 43. Sobre el posible alejamiento del cartesianismo realizado por Husserl en esta obra cf. Iso Kern, «Die drei Wege zur transzendentalphänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls» en *Tijdschrift voor Filosofie* (1962) pp. 303-349.

141 *FtL*, § 93, p. 235.

142 Ibíd., p. 236.

la conciencia pura trascendental o conciencia absoluta y se aleja de todo naturalismo. Se trata, en definitiva, de «sacar las consecuencias de la posibilidad de principio de desprender (*die prinzipielle Ablösbarkeit*) el mundo natural entero del dominio de la conciencia, de la esfera de las vivencias»[143]. Al hilo de lo dicho, la pretensión de Husserl debería ser interpretada con todo rigor como un intento por solventar el error cometido por Descartes desde el comienzo de sus *Meditaciones* de identificar el ego dado apodícticamente con el alma que forma parte de la naturaleza[144].

Resulta cuanto menos curioso observar cómo la anterior crítica de Husserl al planteamiento de Descartes fue asumida, prácticamente en su totalidad, por Heidegger en su *Introducción a la investigación fenomenológica,* aunque éste termine enfocando su reflexión –como no podía ser menos– desde un punto de vista totalmente distinto al formulado por el maestro. En esta lección de 1923/24 Heidegger, en efecto, analiza con la sutil perspicacia que le caracteriza la enorme deuda contraída por Descartes con la ontología escolástica a la que considera, desde un principio, como la base principal que determina todo el pensamiento del filósofo francés[145]. En su opinión, la investigación de Descartes, situada bajo el "criterio fundamental de la *clara et distincta perceptio*", está orientada completamente a la verdad. La pregunta que se debería plantear entonces es hasta qué punto y en qué sentido la verdad pertenece al *Dasein.* Esta pregunta se convierte así en la clave última para poder llegar a comprender completamente la interpretación que Heidegger hace de Descartes. En expresión de su autor, se trata, en última instancia, de la cuestión agustiniana de la relación entre *veritas et vita*[146]. Como se puede comprobar, parece que las consideraciones con las que Heidegger plantea la investigación fenomenológica se hallan, a simple vista, asaz alejadas de las expectativas que he venido trazando en mi exposición. El análisis llevado a cabo por Heidegger, sin embargo, se presenta para mi propósito fundamental con un atractivo especial por cuanto en estas tempranas lecciones de la época de Marburg se nos ofrece un admirable compendio de las diferencias esenciales que separan el pensamiento de Husserl del sistema de Descartes. Este es, al fin y al cabo, el objetivo que me impuse desa-

143 *Ideen* I, § 46, p. 99.

144 «Sum igitur... res cogitans id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio» (*Médita.* II). Cf. «Sur les "*Ideen*" de M. E. Husserl»... o.c., en *IH*, p. 68; *FtL*, § 93, p. 238.

145 Martin Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*... o.c., en *GA* II, Band 17, pp. 109ss.

146 Cf. Ibíd., p. 120.

rrollar al comienzo de este apartado como tarea previa que nos permitiera acceder después al planteamiento de Levinas.

El estudio comparativo de Heidegger se centra, muy en particular, en el camino de búsqueda que, en el caso de Descartes, no tendrá otro fin que el de encontrar un *certum*. Lo importante de esta búsqueda es que ella se efectúa como *dubitatio* en el sentido de la *remotio*. Pues bien, la interpretación del autor de *Ser y tiempo* es que esta *remotio,* entendida como un dejar-de-cuestionar (*nicht-in-Frage-kommen-lassen*) termina convirtiéndose en una peculiar *suppositio*. El balance final de este proceso es que Descartes pasa de la *dubitatio incerti* a la *suppositio falsi*[147]. La cuestión que inmediatamente se nos plantea aquí consiste en averiguar qué es lo que Descartes habría hallado, finalmente, con el *cogito ergo sum*. A modo de resumen, se puede decir que la opinión fundamental de Heidegger a este respecto es que lo encontrado es *ein aliquid* no *qua res*. Lo encontrado no es, en efecto, el dudar como tal, no es el *esse* del dudar, sino que lo encontrado es: *me dubitare*, *me esse*, es decir, que mi ser es mi estar dudando. No se ha encontrado, por tanto, *aliquid qua res*, sino *aliquid qua* situación objetiva (*Sachverhalt*)[148]. El resultado al que nos conduce la búsqueda en Descartes sería, por tanto, una *veritas*, una proposición (*Satz*) en relación a la objetividad dicha: «no es lo encontrado un objeto como tal, el dudar o el ego, sino que lo encontrado es una *consistencia* (*Bestand*), la consistencia de una situación objetiva que es mi dudar *im me esse*, el estar dado conjuntamente del *esse im dubitare*. Esta consistencia es, además, la que recoge la *proposición cogito ergo sum*, y se puede resumir diciendo: lo que satisface la certeza buscada no es una *res* sino una proposición, una validez (*Gültigkeit*)»[149].

Una vez estudiado con detenida minuciosidad el planteamiento cartesiano, Heidegger está ya en condiciones para poder exponer las diferencias fundamentales entre Descartes y Husserl. En realidad, la conclusión a la que Heidegger llega a través de su análisis comparativo es que, a pesar de las variaciones intro-

147 Cf. Ibíd., pp. 233ss.

148 Cf. Ibíd., pp. 244ss.

149 Ibíd., p. 245. Descartes habría modificado, de este modo, el concepto de verdad respecto a Aristóteles y toda la tradición al transformar el *verum* en *certum*. La principal consecuencia de este cambio no consiste, para Heidegger, en otra cosa más que en la «colocación de la conciencia en la esfera categorial de lo ontológico formal [...] en tanto que Descartes no acepta el *cogitare* en el sentido de una *cosa* que encuentra, sino en tanto que depende de haber encontrado una proposición cierta. Esta proposición del cogito tiene para Descartes el carácter de una proposición lógico-formal, que vale para esta cosa que podemos caracterizar resumidamente como cosa del pensamiento (*Denkding*)» (Ibíd., p. 248)

ducidas por Husserl, el planteamiento fenomenológico ha continuado su marcha en la tendencia fundamental de la investigación efectuada por Descartes. En ambos casos, se trataría –dice Heidegger en su peculiar estilo– de «la preocupación por el conocimiento como preocupación por la certeza (*die Sorge der Erkenntnis als Sorge der Gewißheit*)»[150]. En cualquier caso, mi propósito no es discutir en este momento los resultados a los que nos conducen las consideraciones de Heidegger en su particular enfoque de las cosas; mi interés aquí se centra, como dije, en mostrar, exclusivamente, los términos en los que este autor ha planteado las diferencias esenciales que separan el pensamiento de Husserl del sistema cartesiano[151].

El primer aspecto en el que se detiene su investigación es, precisamente, el que se refiere al mismo camino de duda (*der Zweifelsweg*) que en Descartes toma, según acabamos de ver, el sentido de la *remotio* y que Husserl va a pasar a ser denominado con el término *reducción*. «A primera vista –comienza diciendo Heidegger– ambos caminos tienen algo en común, hasta podría decirse que en el fondo, la reducción es lo mismo que la remotio»[152]. Husserl, en efecto, parte al igual que Descartes del "yo en mi entorno (*Umwelt*)"; también el objetivo parece que sea el mismo pues, en ambos autores, se quiere avanzar hacia el cogito como absoluto; e, incluso, la manera y forma de ir hacia ese objetivo resulta parecida, finalmente, en cuanto los dos tratan de llevar a cabo una desconexión (*Ausschaltung*). Sin embargo, cuando las cosas son investigadas más a fondo se descubren ya algunas diferencias esenciales. Heidegger considera que la primera de estas diferencias aparece ya cuando se considera el objetivo que guía las investigaciones de ambos autores. Desde este punto de vista, el propósito de Descartes era, en efecto, encontrar un *absolutum* con el que poder fundamentar desde él todos los demás saberes. Para Husserl, en cambio, «no se trata tanto de ganar un fundamento para las ciencias cuanto de encontrar una ciencia, una nueva ciencia que no tome sólo el fundamento como punto de partida sino que haga del fundamento mismo el tema de esta ciencia». Pero las diferencias no atañen exclusivamente al objetivo, también el punto de partida de este camino es en cada uno de ellos fundamentalmente distinto. Mientras Descartes se pregunta si este entorno en el que me muevo es o no cierto, en Husserl está viva la tendencia contraria.

150 Ibíd., p. 258.

151 También Zubiri ofrece su particular interpretación de estas diferencias coincidiendo, básicamente, con la exposición de Heidegger que estoy analizando en el texto. Cf. Xavier Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía* (Madrid: Alianza ^{3}1994) pp. 213ss.

152 *Einführung in die phänomenologische Forschung...* o.c., en *GA* II, Band 17, p. 258.

No se trata, negativamente, «de conmover este entorno, de descubrir oscuridades, sino de verlo ya en su datitud originaria y, con ello, mi actitud (*Verhalten*) hacia él»[153]. La reducción no tiene para Husserl, por tanto, el sentido de conducir hasta una situación límite sino la de desarrollar, únicamente, la posibilidad de tener ante la vista la globalidad del ser.

El enfoque tan diverso con el que ambos autores se enfrentan al camino de duda cristaliza, a su vez, en el distinto tratamiento que hace cada uno de ellos del cogito y de la conciencia. La pregunta de Descartes por el cogito se lleva a cabo tomando como punto de partida "mi ser" con la finalidad de considerar si, en última instancia, es o no una certeza, una *res*, capaz de validar en adelante la *regula generalis*. No es esta, en absoluto, la manera en la que Husserl va a considerar al cogito. El fundador de la fenomenología, en efecto, ha pretendido encontrar una estructura fundamental que él cree haber hallado en lo que designa como intencionalidad. La conciencia será considerada así, de manera positiva, en referencia a este momento estructural. «Esto tiene –según Heidegger– un significado decisivo para la posterior problemática de la conciencia: la intencionalidad misma de la conciencia no es algún estado del ego, sino que en este "dirigirse a" (*Sichrichten-auf*) está dado conjuntamente el adónde del estar dirigido (*das Worauf des Gerichtetseins mitgegeben*)»[154]. Dicho en una forma más familiar para nosotros: que la intencionalidad es una manera de darse en la que el *cogitare* está dado de consuno con el *cogitatum*.

En última instancia, la distancia fundamental entre Husserl y Descartes vendría determinada, según el punto de vista siempre de Heidegger, por el dispar resultado fenomenológico que ambos autores extraen del *cogito me cogitare*. Como acabamos de ver, cuando Descartes habla de este resultado fundamental no se está refiriendo, principalmente, al ser de la conciencia, sino que lo que hace es destacar, por encima de todo, una proposición ontológico-formal con carácter cierto. Esta proposición se convierte, desde entonces, en el punto de partida para la deducción de proposiciones ulteriores del mismo signo. En Husserl, sin embargo, el fenómeno peculiar del "referirse a" que determina la conciencia no representa el fundamento de una proposición ontológico-formal, sino que figura como «instrumento para el cultivo de un camino de observación pecu-

153 Ibíd., pp. 258s.

154 Ibíd., p. 260. Heidegger sigue diciendo que este descubrimiento de la intencionalidad supone la apertura por primera vez en toda la historia de la filosofía del camino para una investigación ontológica radical.

liar: "el método fenomenológico –dice Heidegger citando a Husserl– se mueve íntegramente en actos de la reflexión"»[155]. Se trata, por tanto, de una reflexión que en Husserl no se entiende desde los fenómenos psíquicos, sino como una manera particular de relacionarse con el mundo objetivo.

Heidegger cree posible establecer, de esta forma, una diferenciación básica entre el *absolutum* cartesiano de la *res cogitans* y la absolutez con la que aparece la conciencia pura a los ojos de Husserl. Lo *absolutum* para Descartes no significa sino el *fundamentum simplex* sobre el que poder cimentar el punto de partida de la deducción. Todo lo que es deducido, lo que en el contexto de la fundamentación no se sitúa en primer lugar, sería lo relativo. En cambio, para Husserl, relativo indica la posibilidad de una existencia de mostrarse ella misma como tal en la conciencia: «La conciencia –sigue diciendo Heidegger– no es para Husserl el punto de partida para una cadena de demostraciones, sino que la conciencia misma es un *absolutum* en el sentido de una región privilegiada del ser (*ausgezeichnete Seinsregion*)»[156].

La verdadera raíz que explica definitivamente las diferencias entre Husserl y Descartes estaría determinada, sin embargo, por los diversos contextos desde los que estos dos autores han planteado sus investigaciones. Mientras en el caso de Descartes el horizonte es, ciertamente, el de un sistema fiducial católico que le lleva, incluso, a considerar a la *res cogitans* como *ens creatum*; el contexto en el que Husserl se mueve es, en cambio, aquel que considera lo absoluto, justamente, como la conciencia pura en cuanto ella está determinada a ser región posible para una ciencia o un *ens regionale*. Heidegger resume el propósito principal que subyace en el fondo del planteamiento de Husserl diciendo que lo que este autor trata es, en resumidas cuentas, «de poner el fundamento para una ciencia de la razón absoluta que suministre, por sí misma y con la justificación absoluta de la razón, las reglas para un desarrollo de la humanidad libre y completo»[157].

Como se ve, esta temprana interpretación de Heidegger sobre el propósito fundamental de Husserl coincide, básicamente, con la postura adoptada al principio de mi exposición cuando consideré el programa de la fenomenología como el intento máximo de llevar a cabo un racionalismo de tipo universal. Mi opinión fue ya entonces que había que considerar a Husserl como un hombre de la

155 Cf. Ibíd., p. 261; *Ideen* I, § 77, p. 162.
156 *Einführung in die phänomenologische Forschung*... o.c. en *GA* II, Band 17, p. 263.
157 Ibíd., p. 266.

Aufklärung incapaz de renunciar al presupuesto que implica entender la racionalidad como la capacidad máxima poseída por el ser humano en orden a llegar al esclarecimiento de la realidad. En este sentido, insinué también la posibilidad de tener que leer la obra de Levinas a la luz de esta clave, es decir, como un ensayo por reformular radicalmente los prejuicios de la modernidad de llevar a cabo su programa desde la racionalidad como presupuesto incontestable desde el que únicamente podía descifrarse la realidad[158].

En todo caso, lo que la tesis defendida por Heidegger sostiene es, dicho sea resumidamente, que la evidencia del cogito cartesiano, aceptada por Husserl como un supuesto indiscutible, ha sido ampliada por este autor al reivindicar, igualmente, la certeza reclamada en el hallazgo del cogito para el conjunto del ámbito objetivo especial que él inaugura: «El cogito se sitúa ahora como la norma expresa para la comprensión de esta misma *región absoluta del ser*»[159]. Heidegger cierra su estudio con el relato de una confidencia de Husserl que me va a servir ahora también a mí para concluir este breve apartado: «"si Descartes se hubiera detenido en la segunda meditación [según lo afirmado supuestamente por Husserl], habría llegado a la fenomenología". Es decir, si Descartes hubiera olvidado todo el contexto fundamental del ser con el que queda sobre todo legitimado el cogito, entonces habría permanecido en lo que hoy quiere la fenomenología [...] este dicho –sigue precisando Heidegger– está formulado desde el rechazo que supone tener que hablar ya de Dios y del alma en el comienzo de la filosofía»[160].

12. La posibilidad de una decepción total

Es hora de retomar nuevamente la intención primitiva que guió el presente capítulo. Paso, pues, a referirme directamente a las explicaciones ontológicas que Levinas ofrece en su tesis en relación a lo que él denomina como "negación" inherente a la cosa exterior. El propósito principal de los próximos párrafos será, pues, investigar la estrecha vinculación que posee esta tesis ontológica con las

158 Sobre la problemática que genera el llamado "racionalismo husserliano" cf. Bernard Barsotti, «Le rationalisme husserlien» en Pascal Dupont et Laurent Cournarie (Coord.) *Phénoménologie: un siècle de Philosophie*... o.c., pp. 21-43.

159 *Einführung in die phänomenologische Forschung*... o.c., en *GA* II, Band 17, p. 267.

160 Ibíd, p. 268.

afirmaciones husserlianas sobre la posibilidad de la aniquilación del mundo. En el apartado anterior he tratado de establecer las diferencias fundamentales entre los caminos emprendidos por Descartes y Husserl como una tarea previa que había que realizar necesariamente antes de entrar de lleno en el núcleo de la cuestión que ahora nos ocupa. Digamos de entrada que el resultado principal al que se ha llegado ha puesto de relieve, sobre todo, la distancia que separa el planteamiento cartesiano acerca de la duda y el nivel en el que Husserl introduce la posibilidad de principio (*prinzipiell*) de concebir la no existencia del mundo. Pero lo que en este momento me interesa destacar de este análisis en especial es que mientras el camino de duda cartesiano no pretende sino acceder al cogito con el propósito de encontrar un *absolutum* como fundamento inicial desde el que poder iniciar la deducción, la reducción husserliana nos guía, en cambio, hasta el descubrimiento de la conciencia pura considerada como región absoluta a la que el ser del mundo está referido íntegramente.

Que esta sea la orientación última con la que Husserl diseña su reflexión fenomenológica lo demuestra ya el título mismo elegido como encabezamiento del párrafo 49 de *Ideas* I al hablarnos allí de «la conciencia absoluta como residuo de la aniquilación del mundo»[161]. En mi opinión, la pretensión de Husserl en este famoso párrafo no consiste sólo en indicar la posibilidad de poder concebir una duda sobre el mundo, sino que intenta impedir, al mismo tiempo, que se ponga en cuestión en lo más mínimo la existencia misma de la conciencia. De lo que se trata, en último extremo, es de fijar la conciencia como región absoluta en la que cobra sentido el ser del mundo. Husserl no reflexiona aquí, por tanto, acerca de la misma existencia o no existencia del mundo, ni tampoco hace balance de las razones de peso que motivan nuestra creencia o no creencia en su realidad ontológica. La fórmula empleada de la «aniquilación del mundo» no debería aislarse en ningún caso del contexto inmediato en el que ella ha sido pronunciada y donde, de alguna manera, ya se había anunciado la posibilidad de concebir la no existencia como posibilidad que no puede ser excluida en principio[162].

Como se vio entonces, esta posibilidad esencialmente gnoseológica viene avalada, en efecto, por los análisis de Husserl sobre la percepción de la cosa trascendente. El resultado al que se llegó en aquella investigación puso claramente de manifiesto el carácter contingente o dudoso con el que siempre se da la cosa

161 *Ideen* I, § 49, pp. 103-106.
162 Cf. *Ideen* I, § 46, p. 99.

material. Desde este punto de vista, creo que la posibilidad de que «no haya mundo» ha de ser comprendida, finalmente, a la luz del significado que recibe la inadecuación en la que, según Husserl, siempre y esencialmente viene dada la cosa[163]. Pero decir que la percepción de la cosa no es nunca adecuada no implica, en opinión de Levinas, sino expresar aquella dualidad en la que se manifiesta y existe la cosa exterior[164]. En efecto, cuando se presenta un objeto sabemos, por una parte, que ningún escorzo aislado puede llegar a identificarlo y que, por otra parte, el número de sus apareceres resulta ser, además, infinito. Esta falta de adecuación que se produce siempre en la datitud de la cosa fue lo que permitió a nuestro autor hablar del carácter de independencia de la misma como expresión que no refleja, en realidad, sino otro modo distinto de referirse a su verdadera trascendencia. La tesis de Husserl defiende, sin embargo, que esta trascendencia de la cosa es, en el fondo, la traducción de la infinitud que posee el proceso perceptivo entendido en el contexto de una conciencia siempre desbordada por un horizonte de inactualidad y potencialidad. Desde esta perspectiva, se puede decir que la comprensión husserliana de la cosa se lleva a cabo a partir, precisamente, de la posibilidad que ella misma posee de ser experimentada *in infinitum*, es decir, a partir del carácter de perceptibilidad (*Wahrnehmbarkeit*) que la determina esencialmente.

Como se puede observar, el concepto de trascendencia se halla en Husserl estrechamente conectado con la idea de la experimentabilidad de la cosa. Su tesis fundamental a este respecto se basaba, según dije, en la idea de que «toda experiencia actual señala, por encima de sí misma, a posibles experiencias, que a su vez señalan nuevamente a otras posibles, y así *in infinitum*»[165]. Pues bien, lo que ahora se va a añadir es que este carácter infinito con el que una cosa puede ser experimentada constituye, justamente, el rasgo de inadecuación inherente a su forma de darse abriendo, al mismo tiempo, la posibilidad de que se pueda producir un incumplimiento de la experiencia originaria. En el curso ilimitado de nuestras experiencias podemos, ciertamente, sufrir una decepción. Las expectativas con las que veíamos una cosa resultan ser incompatibles con lo que ahora se nos muestra. Por ejemplo, la amiga que creí ver antes en el parque no era sino el árbol que en este instante está situado delante de mí. A la luz de esta posibilidad se puede concluir diciendo que lo que Husserl defiende al hablar de la aniquilación del mundo no es, en el fondo, sino la posibilidad de que la decepción

163 Cf. *Ideen* I, § 3, pp. 13-14; § 44, pp. 91-92; § 138 pp. 319-320, etc.
164 *THI*, p. 47.
165 *Ideen* I, § 47, p. 102.

en la experiencia que tenemos del mundo sea total. «Es completamente concebible –dice Husserl– que no sólo en detalle se descomponga una experiencia en mera apariencia por obra de la incoherencia [...] que el experimentar esté plagado de incoherencias no rectificables (*unausgleichbare Widerstreiten*) y, no sólo para nosotros, sino en sí no rectificables; que, de repente, la experiencia se presente reacia a la exigencia de mantener en concordia sus posiciones de cosas; que pierda su conexión el reglado y firme orden de escorzos, apercepciones y fenómenos –que no haya mundo»[166].

El análisis de Husserl sobre la posibilidad de que «no haya mundo» se lleva a cabo, por tanto, en clara referencia a la dubitabilidad en la que se da la percepción trascendente y no significa otra cosa más que la posibilidad de que se produzca una decepción total en el proceso constitutivo del mundo. Es importante, sin embargo, caer en la cuenta de que la idea principal hacia la que se orienta la reflexión de Husserl en este párrafo sigue siendo, a pesar de todo lo dicho, la que certifica que «*el ser de la conciencia*, de toda corriente de vivencias en general, *sería sin duda modificado necesariamente por una aniquilación del mundo de las cosas, pero no quedaría afectado en su propia existencia*». El acento aquí se pone, sin duda, en la última frase de la declaración, es decir, que aún en el supuesto de que el mundo dejara de existir, seguiría habiendo conciencia de él si bien, en este caso, variaría su forma de aparecer. En definitiva, que la conciencia debe ser considerada como la región absoluta frente al mundo de las cosas trascendentes: «*El ser inmanente es, pues, indudable en el sentido de ser absoluto que, por principio, nulla "re" indiget ad existendum*»[167].

Desde el nuevo dato de la absolutización de la conciencia, resulta evidente que todo lo que antes se dijo acerca de la desaparición del mundo no debería entenderse, claro está, como si lo que de veras se anulara fuera el fenómeno de mundo. Que yo pueda experimentar que no hay mundo significa que mi percepción de mundo sufre una decepción total pero no que desaparezca, en absoluto, la percepción que tengo de él. Sigo percibiéndolo pero ahora no soy capaz de poder determinar coherentemente esto que aparece como mundo presentándose, a lo sumo, como una ilusión de mundo. La dificultad aquí está en ver si es posible considerar una conciencia absoluta totalmente decepcionada, es decir, si la hipótesis de una conciencia sin mundo puede tener algún sentido. Más adelante volveré a referirme de nuevo a este problema cuando comente la recepción que

166 *Ideen* I, § 49, p. 103.
167 Ibíd., p. 104.

Levinas hace en su tesis de este párrafo así como de sus implicaciones respecto al papel fundamental que debe desempeñar siempre la intencionalidad. Por el momento, las consideraciones que hasta aquí se han hecho resultan ser suficientes para concluir que Husserl, en realidad, no ha pretendido nunca cuestionar la existencia del mundo en el orden ontológico-real y que sus afirmaciones deberán enmarcarse, en todo momento, en el nivel que representa la específica esencia fenomenológica del mundo[168].

168 Según Pilar Fernández Beites, Husserl habría confundido, sin embargo, estos dos niveles en su teoría de la cosa como Idea kantiana. Lo inaceptable del planteamiento del maestro consiste en haber extendido la inadecuación del proceso perceptivo de la cosa en el que se determina su esencia al primer nivel de constitución. Esta es la razón que permitiría a Husserl afirmar no sólo que las ilusiones decepcionan la esencia de la cosa, sino lo que es más importante todavía, que ellas son capaces, igualmente, de anular su propia existencia. Cf. Pilar Fernández Beites, *Fenomenología del ser espacial...* o.c., pp. 555ss.

Capítulo III
Fenomenología y conciencia

13. Una fenomenología de la conciencia

Para Levinas, el interés fundamental que reviste la concepción de Husserl radica en que ésta ha sido siempre fiel al punto de partida fenomenológico por excelencia que consiste en «haber buscado la existencia de la cosa exterior no en su oposición a esto que ella es para la conciencia, sino en el aspecto bajo el cual se presenta en la vida consciente concreta»[169]. Nuestro autor pretende con ello poner de relieve el contraste que hay entre la concepción kantiana acerca de la cosa en sí y el planteamiento fenomenológico que Husserl realiza de la existencia de la cosa. Si en Kant el carácter de existencia de una cosa viene determinado por la oposición entre el *fenómeno* que aparece en mi experiencia y el *noumeno* que se oculta detrás de esa apariencia sensible, para Husserl, en cambio, el carácter puramente fenoménico de la existencia de la cosa debe ser considerado como una determinación interna de esta existencia. Dicho con sus mismas palabras: «Esto que existe para nosotros, *esto que tratamos como existente*, no es una realidad escondida detrás de los fenómenos que nos aparecerían como imágenes o signos de esta realidad; este mundo de fenómenos compone, él mismo, el ser de nuestra vida concreta»[170].

La base en la que Levinas se apoya para hacer tales declaraciones se encuentra ya en la decisión del propio Husserl de aplicar al concepto de trascen-

169 *THI*, p. 49.
170 Ibíd.

dencia de la cosa o de su "ser-en-sí" un significado que nunca debe ser separado de la conciencia y su yo[171]. Desde un planteamiento tan idealista como este es como debe entenderse, igualmente, la aclaración que el maestro hace de ese error de principio que consiste en pensar que «la percepción no se acerca a la cosa misma»[172]. El objetivo fundamental sigue siendo, sin duda alguna, el tratar de eliminar la "teoría de las imágenes" que subyace, de una manera u otra, en el fondo del pensamiento de autores tan diversos como Descartes, Locke, Berkeley o el mismo Kant. La principal equivocación de esta teoría reside en caracterizar la conciencia como una especie de receptáculo en el que se depositan las imágenes de las cosas en calidad de contenidos. El resultado final de este tipo de pensamiento es que se nos conduce directamente a la substantivación real de la conciencia. La fenomenología, sin embargo, no cree que se pueda hablar en rigor de algo así como la «conciencia en general», sino que lo que verdaderamente existen son vivencias intencionales o actos conscientes descritos como un «darse cuenta de algo». En este sentido, la tesis fundamental para la fenomenología es que «la conciencia misma es la complexión de las vivencias»[173].

Sólo en el contexto que circunscribe esta declaración considera Husserl que puede defenderse, con absoluta legitimidad, la verdadera trascendencia de la cosa. En pocas palabras, «la cosa espacial que vemos es percibida con toda su trascendencia, dada a la conciencia en su *personalidad de carne y hueso* (*Leibhaftigkeitk*). *No* se da en su lugar una imagen o un signo». Pues bien, lo que la teoría de las imágenes hace es, precisamente, eliminar la diferencia esencial que existe entre inmanencia y trascendencia. En efecto, ya se siga directamente esta concepción, o se luche críticamente contra ella intentando sustituirla con una teoría de los signos, en ambos casos, opina Husserl, se genera siempre el mismo resultado, a saber: que «la trascendencia de la cosa sería la de una *imagen* o *signo*»[174]. El enfoque que confecciona la fenomenología consigue superar, en cambio, una filosofía que toma como punto de partida para su teoría del conocimiento el presupuesto de la existencia de un objeto y un sujeto dados de antemano, así como la posibilidad de que ambos entren después en contacto.

171 Cf. *Ideen* I, § 47, pp. 100-101.

172 *Ideen* I, § 43, p. 89.

173 *L.U.* II/1, Inv. V, § 14, p. 400.

174 *Ideen* I, § 43, pp. 89s. Una interpretación crítica de las propuestas de Locke y Berkeley puede consultarse en el apartado que Pilar Fernández Beites dedica a esbozar los planteamientos básicos de estos dos autores en su obra *Fenomenología del ser espacial*... o.c., pp. 65ss. Allí se ofrece, también, una adecuada presentación de los argumentos esgrimidos por Husserl contra esta teoría de las imágenes tanto en *Investigaciones* como en *Ideas* I. Cf. Ibíd. pp. 127-138.

La dificultad en este último supuesto continúa estando, como muy bien observa Levinas, en saber si «el conocimiento no falsea el ser que él presenta al sujeto». Para nuestro autor, todo este problema se revela ya como ficticio cuando previamente se comprende con Husserl que «el origen mismo del objeto se encuentra en la vida concreta del sujeto, que el sujeto, de otra parte, no es una sustancia obligada a recurrir a un puente –el conocimiento– para llegar al objeto, sino que, en su presencia frente al objeto, se encuentra el secreto de su subjetividad»[175]. En realidad, todo lo que he venido diciendo hasta el momento en mi exposición no ha tenido otra pretensión que la de poner sobre el tapete la interpretación ontológica de la obra de Husserl efectuada por Levinas. Para nuestro autor es obvio que la reflexión sobre la existencia de la cosa conduce, claramente, a la existencia de la conciencia. Este era el objetivo que él mismo se trazó, además, como meta de los capítulos segundo y tercero en su tesis. En ellos se intenta dar curso a una teoría fenomenológica del ser considerando, en primer lugar, la existencia absoluta de la conciencia para pasar a analizar, posteriormente, la intencionalidad en tanto característica fundamental que define su propia existencia. A continuación trataré de presentar, por este motivo, el significado que Levinas ha concedido en su interpretación al ser de la conciencia.

La idea fundamental de la fenomenología husserliana sería, en este sentido, aquella que atribuye la existencia absoluta a la vida consciente concreta. Nuestro autor cree, sin embargo, que aún puede resaltarse otro aspecto de mayor importancia si cabe: La transformación que Husserl ha efectuado en la noción misma de vida consciente. En este orden de cosas, acabamos de ver hace tan sólo un momento que la conciencia no debe ser entendida nunca en el sentido del idealismo de Berkeley, es decir, como una «especie de mundo cerrado sobre sí mismo poseyendo, en el fondo, un tipo de existencia idéntica a la de la cosa»[176]. Las afirmaciones de Husserl sobre la realidad absoluta de la conciencia y la realidad meramente fenoménica de lo trascendente no pueden, en ningún caso, ser confundidas con las tesis que defiende el fenomenismo del obispo anglicano y cuyas últimas premisas deben situarse ya en el giro del objeto al sujeto realizado por Locke. Se ha observado, no obstante, que algunos pasajes de *Ideas* I sí que dan pie para poder hablar, también por parte de Husserl, de un cierto olvido del ser real del mundo[177]. Ciertos fragmentos de esta obra reivindican para el ser del

175 *THI*, pp. 49s.
176 Ibíd.
177 Cf. Pilar Fernández Beites, *Fenomenología del ser espacial*... o.c., pp. 570ss.

mundo espacio-temporal, en efecto, la única posibilidad de ser «*mero ser intencional según su sentido* [...] un ser *para* una conciencia. Es un ser que pone la conciencia en sus experiencias [...] pero que *más allá de esto* no es nada»[178]. Creo, sin embargo, que si algo ha pretendido la fenomenología desde su inicio ha sido, precisamente, una recuperación del mundo. Husserl, en efecto, no se olvida de la realidad del mundo, sino que, dada la no apodicticidad con la que éste, según se ha visto, se presenta en su aparecer ante nosotros, debemos comenzar considerando, exclusivamente, su existencia en tanto reducida. Es decir, nos abstenemos de pronunciarnos sobre la existencia del mundo real de veras suspendiendo la vigencia de nuestra protocreencia natural y decidiendo, desde nuestra libre voluntad, que nuestra mirada se detenga únicamente en el ser que aparece y al que sólo vamos a tener en cuenta en tanto que aparece; cancelamos, pues, la posibilidad de referirnos a su existencia real, la reducimos poniendo entre paréntesis su ser trascendente. Pero esto no significa ni mucho menos que prescindamos o nos olvidemos del ser del mundo, ni tampoco que su existencia real vaya a ser sustituida por el fenómeno de mundo en cuanto mero ser para la conciencia.

El idealismo de Husserl no es, ciertamente, un idealismo subjetivista extremo sino trascendental. Se trata de un *idealismo trascendental* que adquiere para quien lo profesa un sentido fundamental y esencialmente nuevo[179]. Del filósofo se precisa, en efecto, «una renuncia radical al mundo» pero esta pérdida no es sino la condición necesaria para ganar la «verdadera realidad»[180]. En mi opinión, el problema fundamental que aquí se plantea es el de averiguar qué es lo que se está queriendo decir verdaderamente con el término "mundo"[181]. En cualquier caso, es evidente que la concepción de Husserl sólo se puede llegar a com-

178 *Ideen* I, § 49, p. 106. Las correcciones y añadidos introducidos por Husserl en los distintos ejemplares que manejó en vida de este texto no suponen ninguna modificación esencial al respecto.

179 *CM*, § 41, p. 118. Se trata de un camino calificado al comienzo de las *Meditaciones cartesianas* como un «casi neocartesianismo». Cf. *CM*, § 1, p. 43.

180 Edmund Husserl, *Erste Philosophie* (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der Phänomenologischen Reduktion, *Hua* VIII (Den Haag: Martinus Nijhoff 1959) p. 52. A este respecto cf. todo el capítulo primero de la II Sección titulado: «Percepción del mundo y creencia en el mundo».

181 La importancia que el problema del mundo reviste para la fenomenología se pone de manifiesto cuando uno de los máximos continuadores de esta corriente filosófica llega a considerar esta cuestión como «el problema fundamental de la fenomenología» (Eugen Fink, «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls im der gegenwärtigen Kritik» en *Kantstudien* 38 (1933) pp. 321-383 recogido en Id. *Studien zur Phänomenologie 1930-1939* (den Haag 1966) pp. 79-156, aquí p. 119). Una primera aproximación al concepto de "mundo" en Husserl puede verse en Miguel García-Baró, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*... o.c., pp. 106-114.

prender de modo satisfactorio cuando se siguen, fiel y escrupulosamente, todos y cada uno de los pasos fijados por él en el itinerario fenomenológico. En este sentido, cabe siempre la posibilidad de distinguir entre los problemas y cuestiones particulares que nutren una determinada filosofía y el tema de fondo que la anima. Mi intención en los próximos párrafos consiste en exponer, por tanto, la interpretación que Levinas hace de la esencia de la conciencia en cuanto ella encarna a todas luces el tema capital de la filosofía de Husserl.

En principio, la actitud desde la que el maestro ha dirigido sus reflexiones sobre la conciencia queda perfectamente reflejada en el texto ya citado con el que se concluye la quinta de sus *Meditaciones cartesianas*: «La palabra délfica γνῶθι σεαυτόν ha cobrado un nuevo significado. La ciencia positiva es ciencia que se ha perdido en el mundo. Se necesita, primero, perder el mundo por ἐποχή para recuperarlo de nuevo en meditación universal sobre sí mismo. *Noli foras ire,* dice Agustín, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*»[182]. A la luz de este pasaje, se entiende igualmente que la fenomenología de Husserl haya sido caracterizada por Levinas como «fenomenología de la conciencia»[183]. No está de más, sin embargo, que insista nuevamente aquí diciendo que la conciencia para Husserl no es, solamente, uno de esos presupuestos indudables a los que somos conducidos en el camino del pensar. Como afirmaba Heidegger en el estudio comparativo del que antes hice uso, «la conciencia no es para Husserl el punto de partida para una cadena de demostraciones, sino que la conciencia misma es un *absolutum* en el sentido de una región privilegiada del ser (*ausgezeichnete Seinsregion*)». En aquella ocasión, Heidegger resumía el propósito principal de Husserl como el intento «de poner el fundamento para una ciencia de la razón absoluta que suministre, por sí misma y con la justificación absoluta de la razón, las reglas para un desarrollo libre y completo de la humanidad»[184]. Pues bien, esta interpretación de Heidegger encuentra ahora su respaldo definitivo en la defensa misma que Husserl efectúa de la conciencia como «fuente de toda razón y sinrazón, de toda legitimidad e ilegitimidad, de toda realidad y ficción, de todo valor y contravalor, de todo acto y dejación [...] en ella se encierran –sigue diciendo– la quintaesencia del "alma", del "espíritu", de la "razón"»[185].

182 *CM,* § 64, p. 183. Resulta cuanto menos curioso observar como esta misma cita de San Agustín utilizada aquí por Husserl es rechazada abierta y expresamente por Maurice Merleau-Ponty en el magnífico Prólogo a su obra *Phénoménologie de la perception...* o.c., p. 10.

183 *THI*, p. 186, n.58.

184 *Einführung in die phänomenologische Forschung...* o.c., en *GA* II, Band 17, pp. 263 y 266 respectivamente.

185 *Ideen* I, § 86, p. 196.

Tal vez la forma con la que Husserl acaba de referirse a la conciencia pueda parecer un tanto excesiva. En esencia, un planteamiento como el aquí realizado sólo puede explicarse debidamente teniendo en cuenta el talante fundamentalmente racionalista con el que este autor se ha enfrentado, básicamente, a los problemas de la filosofía. La tarea que me propongo llevar a cabo en adelante no se va a detener, sin embargo, en analizar todas y cada una de las repercusiones derivadas de este presupuesto que subyace en la obra de Husserl y que da por sentado la existencia de una racionalidad pensada, además, en tanto capacidad máxima que posee el ser humano para desentrañar el problema de la realidad. Por el momento, me conformo aquí con seguir de cerca la exposición que nuestro autor hace de un tema tan significativo para la fenomenología como es el de la esencia de la conciencia.

14. La esencia de la conciencia

Husserl inicia su descripción de la esencia de la conciencia tomando como punto de partida todos los fenómenos que, de una manera u otra, atañen a la noción cartesiana del cogito. Como se sabe, Descartes otorga un sentido muy amplio a este concepto comprendiendo también en él a «todo "yo percibo, yo me acuerdo, yo fantaseo, yo juzgo, siento, apetezco, quiero" y, así, todas las vivencias del yo (*Icherlebnisse*) semejantes»[186]. Pues bien, de las tres definiciones básicas de conciencia que Husserl ha ofrecido, sin pretensión alguna de ser exhaustivo, en el primer párrafo de la V *Investigación lógica,* una de ellas –dije ya– terminará siendo más afortunada que el resto; aquella, precisamente, donde se declara en sentido transitivo que «la conciencia misma es la complexión de las vivencias»[187]. Se entiende así que lo primero que haya destacado Levinas a la hora de caracterizar la conciencia sea que «las "Erlebnisse" tienen un modo de

186 *Ideen* I, § 34, p. 70.

187 *L.U.* II/1, Inv. V, § 14, p. 400. Cf. *L.U.* II/1, Inv. V, § 1, p. 356. Dan Zahavi, sin embargo, ha realizado una exhaustiva crítica a esta postura tradicional comúnmente adoptada por la mayoría de los intérpretes que imputa a Husserl el haber privilegiado la tercera de esas definiciones (ligada, precisamente a la noción de intencionalidad) silenciando, en cambio, a las otras dos en «The Three Concepts of Consciousness in *Logische Untersuchungen*» en *Husserl Studies*... o.c., pp. 51-64. Del mismo autor cf. *Self-awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation* (Evanston: Northwestern University Press 1999); «Self and Consciousness» en D. Zahavi (ed.), *Exploring the self-Philosophical and Psychopathological Perspectives on Self-experience* (Amsterdam: John Benjamins 2000) pp. 55–74.

existencia diferente»[188] cuando se las compara con el mundo de las cosas. Como he venido indicando, nuestro autor está especialmente interesado en resaltar la posibilidad abierta por la fenomenología de poder hablar de múltiples formas de existencia. Levinas, sin embargo, no se limita a exponer los logros del movimiento iniciado por Husserl, impregnando toda su interpretación de una tonalidad ciertamente heideggeriana, como habrá oportunidad de comprobar seguidamente.

La influencia de Heidegger, de la que reiteradamente vengo haciéndome eco a lo largo de mi exposición, se puede apreciar ya de forma ejemplar en aquella afirmación de nuestro autor donde manifestaba que «*existir no significa en todas partes la misma cosa*»[189]. Para Levinas, esta idea representa, según vengo indicando, una de las principales aportaciones de la fenomenología. Pero si nos ajustamos a los datos, veremos que Husserl no ha hablado nunca de existencia o no lo ha hecho, al menos, en el sentido en el que este término será comprendido, posteriormente, por el autor de *Ser y tiempo*. En efecto, miradas las cosas con más detenimiento, se ve claramente que en la base de este intento de Levinas por verter al lenguaje heideggeriano la idea fundamental de la fenomenología se sitúa la distinción esencial introducida por Husserl «entre *ser como vivencia* y *ser como cosa*»[190]. Hay que precisar, no obstante, que lo que Husserl dice aquí exactamente es que la oposición entre inmanencia y trascendencia anuncia «la diversidad de principio de los modos del ser, la más cardinal en general, la que hay entre *conciencia* y *realidad*»[191]. Lo curioso ahora es observar cómo Levinas modifica la cita de Husserl insertando en su traducción, una vez más, la expresión "modos de existencia" (*modes d'existence*)[192] de raigambre típicamente heideggeriana.

El problema está en saber qué visos de legitimidad tiene este planteamiento de Levinas en el que se establece una conexión, en mi opinión no exenta de dificultades, entre las consideraciones que Husserl y Heidegger realizan sobre la noción de existencia. Para nuestro autor, tal vinculación sólo es posible si se toma como punto de partida el parecido que guardan las afirmaciones que Husserl hace, por una parte, acerca de los distintos modos de ser en los que nos son dadas y aparecen la conciencia y la realidad trascendente y la diferenciación que Heidegger ofrece en su analítica del *Dasein*, por otra parte, entre los caracteres (existenciarios) de éste y las propiedades o determinaciones (categorías) de los

188 *THI*, p. 51. El subrayado es suyo.
189 *THI*, p. 22.
190 *Ideen* I, § 42, p. 87.
191 *Ideen* I, § 42, pp. 87s.
192 Cf. *THI*, p. 52.

demás entes que están dados previamente (*vorhandene Seienden*)[193]. Tal es, sin duda, el principal descubrimiento ontológico aportado, según insiste Levinas, por la fenomenología.

No es este, sin embargo, el lugar para dilucidar el grado de continuidad o de ruptura que las tesis de Heidegger presentan en relación con la fenomenología. Es evidente, sin embargo, que el modo de ser absoluto que Husserl diseña para la conciencia entrará a formar parte del objetivo de la crítica re-constructiva que Heidegger ha dirigido contra la totalidad de la metafísica por haber privilegiado constantemente a entes concretos en detrimento del ser en cuanto tal. A este respecto es suficiente saber aquí que, a los ojos del autor de *Ser y tiempo*, el proyecto husserliano será valorado –a partir, sobre todo, de un determinado momento– como una metafísica más de la subjetividad. La reducción trascendental de Husserl no haría sino continuar otorgando carta de ciudadanía a un modelo contemplativo en el que la preeminencia absoluta de la conciencia se presupone ya dada de antemano como la luz ante la cual se presentan absolutamente todos los objetos. Pues bien, ante el fracaso que supone este nuevo intento por reformular una filosofía de la conciencia, Heidegger se preguntará si la actividad no posee por sí misma un valor previo a la contemplación y si no es necesario, en consecuencia, comenzar analizando la facticidad en la que se desenvuelve la vida del hombre. En todo caso, la idea que a mi me interesa sacar aquí a la superficie es la interpretación que Levinas ha efectuado en su tesis de la noción de existencia como noción clave sobre la que nuestro autor, además, ha intentado cimentar algún tipo de vinculación entre Husserl y Heidegger.

15. La noción de existencia

El tratamiento que Levinas ha dispensado a la noción de existencia en sus publicaciones posteriores a la tesis sólo se puede comprender en profundidad teniendo en cuenta la aportación fundamental que la fenomenología le ha suministrado a su pensamiento. Con la idea de existencia ocurre, en mi opinión, algo parecido a lo que sucede con el tema de la intersubjetividad al que habré de referirme con mayor amplitud en la tercera parte de esta exposición. Ambas nociones, en efecto, pueden ser tratadas de manera paralela, es decir, como índices

193 Cf. *SuZ*, § 9, pp. 41-45.

ilustrativos del enorme peso ejercido por la fenomenología en la producción filosófica de nuestro autor. En este sentido, la hipótesis de trabajo con la que nuestro autor ha elaborado su interpretación de la existencia no hace sino confirmar lo que acabo de decir. El presupuesto básico del que parte es que «en Husserl se encuentran ya reunidos los datos esenciales que orientan la filosofía hacia la noción de la existencia»[194]. Aquí es, creo yo, donde mejor se divisa el intento fundamental que guía la exposición de la tesis de Levinas: fomentar la restitución de Husserl como máximo representante de la fenomenología naciente. Desde este objetivo, una única tarea se impone llevar a cabo y es la de extraer las consecuencias que de alguna manera ya habían sido diseñadas por Husserl aunque éste, ciertamente, no hubiera previsto nunca para ellas el alcance que adquirirán en el futuro. Como adelanté ya en mi presentación, esta posibilidad de prolongar la fenomenología en direcciones que van mucho más allá de lo que su iniciador pudo siquiera llegar a imaginar en vida constituye, sin lugar a dudas, el gran patrimonio legado por Husserl a la filosofía. Ahí está, formando parte de esta vasta herencia, el camino recorrido por Levinas y en el que la noción que trato de analizar en este apartado representa buena prueba de esa trabazón íntima que vincula a nuestro autor y la fenomenología. En este sentido, considero los títulos de dos de sus obras de posguerra como hitos ejemplarmente significativos de un itinerario personal en el que paulatinamente se fue *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* hasta llegar a dar el paso *De la existencia al existente*[195].

La marcha pergeñada en estos títulos deja entrever ya, perfectamente, ese peculiar proceder de Levinas en su reflexión que va, primero, de Husserl a Heidegger para emprender, después, un movimiento de retorno y restitución hasta el iniciador de la fenomenología. Con ello no estoy diciendo, sin embargo, que su trayectoria se agote en esta peculiar relación de ida y vuelta respecto a esta concreta disciplina filosófica. Constituye ya una evidencia para nosotros que Levinas ha seguido desde un inicio su propio camino en el interior de ese movimiento al que terminará, incluso, por desbordar. Significativo a este respecto es que nuestro autor pretendiera tejer su temprana comprensión de la noción de existencia manteniéndose a una distancia más que prudente de una

194 «De la description à l'existence» en *EDE*, p. 94

195 En realidad, el libro *De l'Existence à l'Existant* –redactado, como se sabe, en los duros años de su reclusión en el *Stammlager*– fue publicado inmediatamente después de la gran guerra en 1947, mientras que la recopilación de ensayos *EDE* aparece en 1949 viendo aumentar el número de sus contribuciones en la posterior edición de 1967.

determinada filosofía existencialista en pleno apogeo por aquella época[196]. Más aún, si a algo nos invitan los títulos citados en el párrafo anterior es, precisamente, a invertir los términos de la famosa diferencia ontológica heideggeriana. Se puede decir, en efecto, que la intención primera de Levinas ha sido la de privilegiar, en cierta manera, el ente en detrimento del ser. En todo caso, no se trata simplemente de destacar cualquier ente, sino de considerar que «la verdadera substancialidad del sujeto consiste en su *substantividad*: en el hecho de que no hay solamente el ser anónimo en general, sino que hay seres susceptibles de nombres»[197]. Ahora bien, cuando las cosas se leen con la distancia que necesariamente aporta el transcurso del tiempo, se puede apreciar magníficamente que este giro no era, en realidad, más «que una etapa hacia el Bien y hacia la relación con Dios [...] el primer paso de un movimiento que, abriéndose sobre una ética más antigua que la ontología, dejaría significar significaciones más allá de la diferencia ontológica, esto que, sin duda es, a fin de cuentas, la significación misma del Infinito»[198].

En cierta medida, este último trayecto resume –como continua diciendo el propio autor– «la marcha que va de "Totalidad e Infinito" a "De otro modo que ser"»[199]. Exponer aquí, sin embargo, todo el proceso de radicalización que ha supuesto el tránsito de una obra a otra me alejaría excesivamente del propósito que motivó inicialmente la apertura de este apartado. Lo que en este momento me interesa destacar de la propuesta levinasiana sobre la existencia es que en ella comienza a atisbarse ya esa necesidad imperiosa de salir del "clima" de la filosofía heideggeriana como condición ineludible para avanzar «hacia una filosofía que se podría calificar como pre-heideggeriana»[200]. Especialmente relevante me parece, en este sentido, su crítica al tratamiento dado por el

196 De hecho, el propio Levinas advirtió ya del peligro de interpretar los términos *existir* y *existente* –con los que él opta traducir la distinción heideggeriana entre *Sein* y *Seiendes*– en sentido específicamente existencialista. Cf. *TA*, p. 24.

197 *DEE*, p. 169. El subrayado es suyo. Puse ya de manifiesto la importancia que Levinas ha otorgado al nombre cuando hice referencia a la breve lista de autores que se nos ofrecía a modo de reseña autobiográfica en la "Signature" de *Dificile liberté* y que entonces interpreté como el intento de nuestro autor por presentar su vida de la misma manera que expone su filosofía, es decir, como si los otros fueran en realidad su verdadero yo. En esta misma línea debe leerse también sus *NP*.

198 *DEE*, Préface à la deuxième édition, p. 12. Cf. «La philosophie et l'idée de l'Infini» en *EDE*, pp. 165-178. Una aproximación de la influencia de la idea cartesiana en nuestro autor se encuentra en Jean-François Lavigne «L'idée de l'infini: Descartes dans la pensée d'Emmanuel Lévinas» en *Revue de Metaphysique et de Morale* (1987) pp. 54-66.

199 *DEE*, p. 12..

200 Ibíd., p. 19.

pensamiento moderno al tema de la conciencia. En su opinión, la conciencia debería ser concebida de forma mucho más insistente junto con el trans-fondo de "inconsciencia", de "sueño" y de misterio que acaba finalmente por completarla. Para Levinas, en último extremo, el «acontecimiento mismo de conciencia consiste en *ser* , en procurarse una puerta de salida, en retirarse ya como en estos intersticios del ser donde permanecen los dioses epicúreos y en arrancarse así de la fatalidad de la existencia anónima»[201].

Pero esta necesidad prematuramente sentida por evadirse[202] del anonimato del ser, del fenómeno impersonal, del *il y a*[203], que envuelve desde un principio todos los análisis de Levinas –y que como tal aflora, debo decirlo aquí, inmediatamente después de la gran catástrofe de la segunda guerra mundial– está causada, en el fondo, .por la manera en que se ha venido concibiendo el mismo hecho de existir. Para nuestro autor, «*existir*, en todo el idealismo occidental remite a este movimiento intencional de un interior hacia el exterior»[204]. La crítica de nuestro autor, sin embargo, irá mucho más lejos resultando afectada con ella no sólo la noción de «intencionalidad neutralizada y desencarnada» presente tanto en la filosofía medieval como en Husserl, sino la figura también del propio Heidegger. La opinión de Levinas, en efecto, es que «la dualidad del exterior y del interior se encuentra en el seno mismo del *Dasein*, solidario así de toda la ontología tradicional que aborda la existencia al través del mundo»[205]. Pues bien, su propuesta final consistirá en distinguir detrás del cogito «una situación que precede la escisión del ser en un "dentro" y un "fuera". La trascendencia –sigue diciendo– no es la marcha fundamental de la aventura ontológica. Ella está fundada en la no-trascendencia de la posición». En resumen, de lo que se trata en el tema de la existencia es, en el fondo, de buscar un acontecimiento que preceda a todo ese cúmulo de cuestiones sobre el existir, propuestas ya en el cosmos del racionalismo griego para el teatro del mundo, con el fin de encontrar «la significación del hecho mismo de que en el ser hay seres»[206].

201 Ibíd., p. 171.

202 Levinas, como se sabe, recoge esta inicial ansia de evasión que define a la existencia en su obra *De l'évasion* publicada originalmente en 1935 en las *Recherches Philosophiques*.

203 Sobre este particular concepto levinasiano y su diferencia con el "es gibt" heideggeriano cf. Edouard Pontremoli, «Sur l'"il y a" qui n'est pas "es gibt"» en *Études Phénoménologiques* (1991) pp. 165-187. Al "tema" del *il y a* se refiere directamente Levinas también en uno de los capítulos en los que se divide su entrevista con Philippe Nemo: *EI,* pp. 45-51.

204 *DEE*, p. 58.

205 Ibíd., p. 74

206 Ibíd., pp. 172s. y 174 respectivamente.

16. La conciencia como esfera de existencia absoluta

Después de este somero recorrido por la noción de existencia retomo de nuevo el propósito inicial que guió este capítulo tratando, a continuación, de averiguar qué grado de credibilidad le merece a Levinas el proyecto husserliano de transformar radicalmente la noción misma de conciencia. A la luz de lo que he venido diciendo hasta ahora, parece evidente que la interpretación de nuestro autor sobre este punto deja entrever aquí algo más que un simple acercamiento a la postura existencial de Heidegger. Creo, no obstante, que en el período de redacción de su tesis no estaba aún en condiciones para elaborar la crítica a la obra de Husserl que requeriría implícitamente su propia asunción de la problemática heideggeriana. El resultado es, como puede constatarse, un intento por compaginar la tesis fundamental de Heidegger sobre la existencia como esencia del *Dasein*[207] y la absolutez con la que Husserl califica esa región privilegiada del ser que es la conciencia. Sólo así se explica que Levinas se haya referido a la conciencia como «esfera de existencia absoluta»[208]. Su opinión a este respecto es que la noción de existencia debe ser considerada, en definitiva, como la determinación última e inherente de la conciencia absoluta de la que habla Husserl. De lo que se trata ahora, por tanto, es de describir en qué consiste ese carácter absoluto que otorga la fenomenología husserliana a la conciencia.

Para comenzar, el convencimiento íntimo de Levinas es que Husserl nunca ha esclarecido explícitamente el sentido de esta absolutez. Desde su punto de vista, esta falta de explicación representa, a buen seguro, «una de las lagunas más grandes de su doctrina»[209]. Es obvio que una afirmación tan tajante como la anterior sólo puede ser correctamente comprendida si se tiene en cuenta que Levinas no contaba todavía, por aquellas fechas, con un acceso completo a los desarrollos de Husserl sobre la inmanencia de la conciencia. A nuestro autor no se le escapa, sin embargo, la importancia que en este asunto posee el estudio fenomenológico sobre la constitución del tiempo inmanente. Con todo, el uso que hará en su tesis de estas, sin duda, lecciones capitales de Husserl será, ciertamente, muy reducido. Como es sabido, el maestro fue elaborando sobre la base que le proporcionaban estas reflexiones sobre la conciencia interna del tiempo sus propios análisis genéticos y los demás estudios sobre las síntesis pasivas y asociativas. El estudio

207 Cf. *SuZ*, § 9, p. 42: «*Das "Wesen" des Daseins liegt in seiner Existenz*».
208 *THI*, p. 57.
209 Ibíd., p. 55.

de Levinas se limitará, sin embargo, a seguir la reflexión de Husserl acerca de la conciencia tal como aparece planteado en el nivel reflexivo de *Ideas* I.

En principio, la percepción de la conciencia, la reflexión, debe ser comprendida dentro de lo que Husserl denomina como «vivencias intencionales de dirección inmanente». Con esta catalogación se alude directamente a la distinción entre actos o percepciones trascendentes e inmanentes. La característica esencial que separa a la percepción inmanente de la trascendente es que en la primera «*sus objetos intencionales, si existen en general, pertenecen a la misma corriente de vivencias que ellas*»[210]. Dicho de otro modo, lo que sucede en el caso de la percepción interna es que en ella «no hay diferencia entre aparecer y ser»[211]. En realidad, el criterio de demarcación aquí utilizado está basado, fundamentalmente, en los distintos modos de datitud. Como vengo insistiendo a lo largo de mi exposición, la percepción de la cosa material viene a articularse en principio por medio de diferentes escorzos[212]. Pues bien, cuando se trata de analizar el ser de la conciencia, el dato que se nos impone de manera inmediata es que «*una vivencia no se escorza* (*Ein Erlebnis schattet sich nicht ab*)»[213]. La genialidad de la frase compendia a la perfección la enseñanza de Husserl a este respecto. El corte radical entre la conciencia y la realidad abre, por descontado, un verdadero abismo de sentido descrito por el fundador de la fenomenología de manera muy gráfica cuando dice: «Aquí, un ser que se escorza, que nunca se da absolutamente, un ser meramente accidental y relativo; allí, un ser necesario y absoluto que, en principio no puede llegar a darse por medio de escorzos y apariencias»[214]. Lo importante ahora es que Levinas observa en esta oposición entre el modo de darse de la conciencia y de la realidad el fundamento último que determina la percepción inmanente como adecuada[215].

En realidad, nuestro autor introduce nuevamente el problema de la inadecuación en la que se da la cosa exterior con el único fin de mostrar la apodicticidad del cogito. Se trata de una apodicticidad definida, en primera aproximación, desde el punto de vista de la adecuación. En este sentido, dado que el cogito se caracteriza, justamente, por la fusión entre ser y aparecer, se debería concluir diciendo de él

210 *Ideen* I, § 38, p. 78.
211 *THI*, p. 52.
212 Sobre los escorzos perceptivos cf. Pilar Fernández Beites, *Fenomenología del ser espacial*... o.c., pp. 377-401.
213 *Ideen* I, § 42, p. 88. Cf. Ibíd., § 44, p. 92: «Das Erlebnis stellt sich [...] nicht dar».
214 *Ideen* I, § 49, p. 105.
215 Cf. *THI*, p. 53.

que no sólo es adecuado, sino igualmente apodíctico. Se puede ver con cierta facilidad, que el presupuesto de fondo que subyace en este planteamiento es el que propone una identidad entre apodicticidad y adecuación. Ahora bien, la cuestión de la inadecuación debe ser vinculada, según lo dicho, al problema del escorzo. En efecto, lo que provoca que el aparecer de la cosa exterior no resulte adecuado radica, por una parte, en el dato significativo de que ningún escorzo aislado pueda llegar a identificar la cosa y en que, por otro lado, el número de estos apareceres resulte ser siempre infinito. Son éstas las dos razones que dieron pie a Levinas para hablar razonadamente de la relatividad o de la independencia de la cosa. El resultado al que llegué en mi investigación de entonces fue que la inadecuación de la cosa debía considerarse, en última instancia, como fruto de la infinitud que caracteriza el propio proceso perceptivo. Infinitud, recordémoslo otra vez, que venía dada al mismo tiempo por el carácter de perceptibilidad (*Wahrnehmbarkeit*) que posee la cosa, es decir, la posibilidad que ella tiene de poder ser experimentada *in infinitum.* Esta posibilidad fue, finalmente, la que nos condujo hasta las consideraciones husserlianas acerca del «carácter dudoso de la percepción trascendente»[216]. A modo de balance se puede decir que la tesis del carácter infinito con el que la cosa se experimenta se convierte en el motivo básico que permite hablar aquí de inadecuación respecto a su forma de darse. Con ello se abrió, paralelamente, la posibilidad de que pudiera producirse un incumplimiento de la experiencia originaria, o sea, que en el curso ilimitado de nuestras experiencias suframos una decepción. En este mismo sentido era como había que entender, precisamente, la reflexión de Husserl acerca de la aniquilación del mundo, es decir, como la posibilidad de que la decepción en la experiencia de mundo llegara a ser total. Con todo, la idea principal que ahora me interesa poner aquí de relieve es aquella que afirma que, en el supuesto de que el mundo dejara de existir, seguiría habiendo conciencia aunque, en este caso, resultase modificada su forma de aparecer. Dicho mucho mejor con las mismas palabras empleadas por el maestro: «*El ser de la conciencia*, de toda corriente de vivencias en general, *sería sin duda modificado necesariamente por una aniquilación del mundo de las cosas, pero no quedaría afectado en su propia existencia*»[217]. Como vemos, la finalidad última de Husserl es considerar a la conciencia como región absoluta frente al mundo relativo de las cosas trascendentes: «*El ser inmanente es, pues, indudable en el sentido de ser absoluto que, por principio, nulla "re" indiget ad existendum*»[218].

216 Ibíd., p. 46. Cf. *Ideen* I, § 46, pp. 96ss.
217 *Ideen* I, § 49, p. 104.
218 Ibíd.

Después de lo que acabo de decir, creo que se tienen ya las condiciones necesaria para poder entender la tesis de Husserl en la que, frente al escorzarse de la cosa exterior, se sostiene que «la percepción de la vivencia es simple intuir de algo (*schlichtes Erschauen von etwas*) que se da (o puede llegar a darse) en la percepción como "*absoluto*"». Lo realmente interesante de esta cita reside, no obstante, en lo que Husserl continua diciendo en ella, puesto que ese absoluto que nos ofrece la "visión directa" de la percepción inmanente nunca podrá ser identificado «como lo idéntico de los modos de aparecer por medio de escorzo»[219]. Esta es la línea argumentativa que va a seguir Levinas cuando observe que este «carácter de *nada siempre posible* ligado a la existencia de la cosa material»[220] no puede ser aplicado, bajo ningún concepto, a un ser como el de la conciencia que siempre se nos revela directamente y nunca mediante escorzos. En el fondo de estas consideraciones subyace, por tanto, la concepción husserliana proclamando que «en la esfera absoluta no hay espacio para la discordancia, la falsa apariencia, el ser otra cosa. Es una esfera de posición absoluta»[221].

17. Indubitabilidad del cogito y absolutez de la conciencia

Conviene recordar que el objetivo de nuestro autor que reclamó mi atención era el de demostrar la existencia absoluta de la conciencia. El razonamiento a realizar propuesto por él es bien simple y consiste, básicamente, en deducir la existencia de la conciencia a partir del dato de su absolutez. Un carácter absoluto que previamente ha sido extraído, como se ha visto, a partir de los modos diferentes de darse que tienen la conciencia y la realidad. Cuando se analiza el carácter siempre dudoso de la percepción trascendente obtenemos, en contraste, el resultado de la indubitabilidad como nota característica de la percepción inmanente. En efecto, según el comentario de Husserl, «si la aprehensión se dirige reflexivamente a mi vivencia, entonces yo aprehendo un absoluto mismo (*ein absolutes Selbst*) cuya existencia no es, por principio, negable, es decir, la evidencia de que no exista es, por principio, imposible; sería un contrasentido tener por posible que una vivencia *así dada*, en verdad, *no* existiera»[222].

219 *Ideen* I, § 44, p. 92.
220 *THI*, p. 53. El subrayado es suyo.
221 *Ideen* I, § 46, p. 98.
222 Ibíd., p. 96.

El parentesco de esta tesis de Husserl con el cogito cartesiano es, a todas luces, incuestionable y Levinas se ha percatado de ello inmediatamente. Su propósito en este punto será destacar, en contrapartida, la originalidad del filósofo alemán. En este sentido, la idea fundamental que nuestro autor defenderá es que «la absolutez de la conciencia en Husserl significa otra cosa que la indubitabilidad de la percepción interna». Más aún, «esta absolutez –sigue diciendo– no es solamente un carácter de la *verdad* que concierne a la conciencia, su certitud, sino un carácter de su *existencia* misma»[223]. La interpretación de Levinas parece guardar a simple vista un enorme parecido con aquellas conclusiones a las que Heidegger llegaba en aquel estudio comparativo de Husserl y Descartes al que antes me referí. Si recordamos, lo que Heidegger decía entonces era que la diferenciación básica entre el *absolutum* cartesiano de la *res cogitans* y la absolutez con la que aparece la conciencia pura a los ojos de Husserl radicaba en el hecho de que mientras para el primero lo *absolutum* no significa sino el *fundamentum simplex* sobre el que poder cimentar el punto de partida de la deducción, la conciencia se presenta para Husserl, en cambio, no como el punto de partida para una cadena de demostraciones, sino como «un *absolutum* en el sentido de una región privilegiada del ser»[224]. Lo que la tesis final de Heidegger declaraba era que Husserl habría ampliado la evidencia del cogito cartesiano –aceptada por él como un supuesto indiscutible– al conjunto del ámbito objetivo especial inaugurado por el propio hallazgo del cogito: «El cogito se sitúa ahora –dice él– como la norma expresa para la comprensión de esta misma *región absoluta del ser*»[225]. Y lo que ahora ha llamado mi atención es que aquella afirmación anterior de nuestro autor acerca del carácter absoluto de la conciencia coincide, básicamente, con esta interpretación típicamente heideggeriana. Para nuestro autor, en efecto, Husserl habría otorgado la preeminencia a la conciencia misma hasta el punto, dice Levinas, que «la evidencia absoluta del cogito está fundada en el modo de ser de la conciencia». Cuando se observa detenidamente el modo en el que el iniciador de la fenomenología ha planteado las cosas, se aprecia perfectamente que la evidencia absoluta del cogito no es algo que se deduzca a partir del carácter adecuado de la percepción inmanente sino, al contrario, «es la absolutez de la conciencia la que hace posible la percepción adecuada»[226].

223 *THI*, p. 54. El subrayado es suyo.
224 Martin Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*... o.c. en *GA* II, Band 17, p. 263.
225 Ibíd., p. 267.
226 *THI*, p. 54.

Después de lo que se ha dicho debería quedar claro ya, no obstante, que con esta absolutez no se está expresando tan sólo el carácter indubitable del cogito, sino el hecho de que ella, además, «en tanto que determinación positiva del ser mismo de la conciencia, funda la posibilidad del cogito indubitable». A los ojos de nuestro autor, los análisis cartesianos no deben ser comprendidos, en primer lugar, como análisis tanto del ser cuanto del conocimiento. El cogito no sería sino «un conocimiento privilegiado entre otros conocimientos, suerte de axioma desde el que habría que deducir todos los demás». Descartes, sin embargo, se habría quedado justo en el borde de su descubrimiento sin atreverse a remontar hasta la fuente de la evidencia del cogito que no es otra, según nuestro autor, que el ser mismo de la conciencia. Pero para el pensador francés «el sentido de la existencia no es un problema». La idea que guía su reflexión afirma, en efecto, que existir significa en todas partes y siempre la misma cosa. Husserl, en cambio, habría acertado plenamente al considerar que «la conciencia no existe necesariamente porque hay un cogito, sino que esta existencia necesaria no es otra cosa que la existencia supuesta en el cogito»[227].

Es evidente que el interés de Husserl se ha centrado, precisamente, en el modo mismo de existir del cogito, sin pretender deducir a partir de él la existencia del mundo tal como habría intentado hacer Descartes. Desde esta perspectiva, se puede llegar a entender que Levinas, fiel a su compromiso de analizar la existencia de manera no unívoca, termine emitiendo un juicio sumarísimo sobre el propósito de Descartes. Éste último, en efecto, «habiendo alcanzado en la conciencia un dominio de existencia absoluta –no ha visto que el término existencia se emplea aquí con una significación distinta a la aplicada al mundo de la cosa espacial, y él –sigue diciendo– ha interpretado a aquella sobre el modelo de ésta»[228]. El tipo de existencia que caracteriza originalmente al cogito no ha sido interpretado por Descartes, en definitiva, como «carácter interno de la substancialidad de la conciencia». Para nuestro autor, el progreso realizado por Husserl se basa, justamente, en considerar que «la evidencia del cogito se funda en el modo de existencia de la conciencia, lo mismo que, por otra parte, la aparición de la cosa exterior caracteriza su ser mismo». Más aún, lo verdaderamente importante de la reflexión fenomenológica reside en ver la diferencia abismal que separa ambos modos de conocer, es decir, la adecuación de la percepción interna frente a la inadecuación de la percepción externa. El paso decisivo dado por Husserl en relación a Descartes consiste, resumidamente, en no haber sepa-

227 Ibíd., pp. 57s.
228 Ibíd., p. 59.

rado el ser de un objeto de su modo de aparecer. Levinas está persuadido de que la fenomenología logra así rebasar, por primera vez, la teoría del conocimiento para, a través suyo, acceder a la teoría del ser. Desde este momento, la auténtica tarea de la filosofía será «estudiar directamente la esencia del ser que se revela a la conciencia»[229] teniendo en cuenta, además, el modo diverso de existir para cada una de las diferentes regiones de objetos.

229 Ibíd., pp. 59s.

Capítulo IV
Trascendencia en la inmanencia

18. Vivencia antes que reflexión

Como acabo de decir, Husserl ha interpretado el ser indubitable de la conciencia desde el carácter absoluto que caracteriza su existencia. Pero para Levinas, y esto es lo que ahora verdaderamente importa, esta absolutez no significa realmente otra cosa más que la independencia con la que se revela el ser de la conciencia. La vida consciente está, *sit venia verbo*, ab-suelta, es decir, no está sujeta ni depende de la reflexión para existir. Esta situación de absoluta independencia en la que se mueve la corriente de las vivencias coincidiría, justamente, con la descripción de Husserl manifestando que «lo aprehendido perceptivamente en ella [en la reflexión de vivencias] se caracteriza por principio como algo que no sólo existe y dura dentro de la mirada percipiente, sino que *ya existía antes* de que esta mirada se volviese hacia ella»[230]. La conciencia debe concebirse, por tanto, como algo que existe ya previamente y de manera absoluta antes, incluso, de que se pueda llevar a cabo cualquier reflexión sobre ella.

Hasta ahora sólo se ha dicho que el carácter absoluto de la conciencia debe comprenderse con independencia de la reflexión, pero con ello no se ha especificado todavía, sin embargo, en qué consiste esencialmente su existencia. El convencimiento de Levinas es, como ya dije, que Husserl no habría emprendido nunca esta tarea primordial de tratar de esclarecer el sentido de la absolutez de la conciencia. Nuestro autor cree que es posible, a pesar de todo, encontrar un prin-

230 *Ideen* I, § 45, p. 95.

cipio de análisis en esta dirección en la caracterización que el maestro hizo de las vivencias cuando dijo de ellas que estaban siempre, en principio, «*prestas a ser percibidas* (*Wahrnehmungsbereit*)». La disposición a la percepción sería, según esto, el rasgo que define el ser de la conciencia. La analogía con la noción de perceptibilidad (*Wahrnehmbarkeit*), desde la que anteriormente había quedado determinada la cosa exterior, resulta aquí más que evidente. La diferencia fundamental estriba ahora, sin embargo, en que para los objetos exteriores esta perceptibilidad reenvía siempre a la conciencia, aunque sea de forma implícita, mientras que la vivencia está presta a la percepción, en cambio, «por el simple modo de su existir ahí (*Dasein*) [...] para aquel yo al que ella pertenece»[231].

En cierto modo, se podría establecer en este tema una relación entre la perceptibilidad de las vivencias y la diferenciación que anteriormente se hizo entre conciencia actual y potencial. Si se recuerda, con esta última distinción, en efecto, se pretendía comprender el «carácter de independencia» que la cosa material posee respecto a la subjetividad. La idea básica de toda aquella enseñanza husserliana sobre la potencialidad era que «el objeto que perdemos de nuestra visión *actual* no desaparece de la conciencia, él es dado, en forma potencial, como objeto de una conciencia actual posible». Siguiendo este mismo orden de ideas, nuestro autor llegaba a la conclusión de que «la existencia de la cosa material no percibida no puede residir más que en su perceptibilidad»[232]. Esta fue, sin duda, una afirmación no exenta de dificultades como hubo ocasión ya de ver. Pero lo que ahora me importa poner aquí de relieve es que esta perceptibilidad o disposición a ser percibidas (*Wahrnehmungsbereit*) no significa, en el caso de las vivencias, que ellas sean simplemente objeto de la conciencia, sino que se trata –como dice Levinas– de una «posibilidad inherente a la existencia misma de la conciencia»[233]. La perceptibilidad de las vivencias se manifiesta, según otro texto de Husserl, en el hecho de que «"todas las vivencias son conscientes"». Es decir, que las vivencias no son sólo conscientes cuando reflexionamos sobre ellas, «sino que ellas ya están ahí, irreflexivamente, como "trasfondo"»[234] prestas a ser percibidas.

Lo que sucede es que para poder entender de forma correcta esta existencia de la vivencia (que es anterior, incluso, a toda la reflexión que pudiéramos llevar a cabo sobre ella) es necesario tener en cuenta, a la vez, su propia constitución

231 Ibíd.
232 *THI*, p. 44.
233 Ibíd., p. 56.
234 *Ideen* I, § 45, p. 95. El entrecomillado era suyo.

en la conciencia inmanente del tiempo. Así, al menos, lo ha entendido Levinas llamando la atención sobre la idea husserliana que afirma que la conciencia del tiempo *«funciona de suyo como una conciencia perceptiva»*. Con esto Husserl no estaba queriendo decir, ni mucho menos, que la conciencia del tiempo consistiese en *«ningún continuo percibir inmanente»*. No es, como de suyo se comprende, «un continuo reflexionar interno, en el que las vivencias serían puestas objetivamente, en el sentido específico, *aprehendidas actualmente como existentes*». Cabe hablar, en cambio, de la existencia por sí de la conciencia como existencia absoluta e independiente de la reflexión. En efecto «toda vivencia real, como existente presente –o, podemos decir también, como unidad temporal constituida en la conciencia fenomenológica del tiempo– lleva consigo, en cierto modo, su carácter de ser, *de manera semejante a un* [objeto] *percibido*»[235]. Aquí radica, según Levinas, la decisiva importancia que poseen las investigaciones fenomenológicas sobre la constitución del tiempo inmanente iniciadas por Husserl y a las que tendré oportunidad de referirme en un próximo *excursus*.

Nuestro autor termina este capítulo de su tesis dedicado a destacar la existencia absoluta de la conciencia sintetizando los principales resultados obtenidos en su investigación. En principio, Levinas dice explícitamente que la existencia absoluta de la conciencia no debe ser comprendida como "argumento ontológico". La necesidad de la existencia de la conciencia no es algo que se derive, en efecto, de su propia esencia. Así, al menos, lo habría reconocido Husserl para quien «patentemente, la necesidad de ser (*Seinsnotwendigkeit*) de cada vivencia actual no es, por ello, una pura necesidad esencial, es decir, una pura singularización eidética de una ley esencial; es la necesidad de un *factum*»[236]. La necesidad de la que aquí se habla no se referiría tanto a la existencia misma de la conciencia, cuanto a su propio modo de ser. De este modo, la enseñanza fundamental que Levinas extrae de la reflexión de Husserl a este respecto no es, en contra de lo que pudiera haber parecido a primera vista, que la conciencia deba existir necesariamente, sino que, en la medida en que ella existe, «su existencia no recela la posibilidad de no ser, característica de la existencia espacial»[237]. Creo que esto fue, exactamente, lo que anteriormente se quiso indicar cuando se aludió al dato de que todas las vivencias son conscientes[238]. A diferencia del

235 Ibíd., § 113, pp. 255s. Cf. *ZtB*, «Beilage XII: Das innere Bewußtsein und die Erfassung von Erlebnissen», p. 127.

236 *Ideen* I, § 46, p. 98.

237 *THI*, p. 60. Levinas, como se puede apreciar, prefiere emplear la palabra "existencia", una vez más, para traducir el término alemán *Seinsnotwendigkeit*.

238 Cf. *Ideen* I, § 45, p. 95.

modo de ser del mundo, para el que siempre resulta concebible la posibilidad de su no existencia, el existir de la conciencia es continuadamente absoluto dada la perceptibilidad que caracteriza la presencia constante de las vivencias.

Levinas advierte, por último, que las reflexiones de Husserl nunca pueden llevarnos a afirmar la sola existencia de la conciencia. El mundo exterior también existe, aunque sea en un modo diferente al de la conciencia. Nuestro autor reconoce, sin embargo, que en Husserl se observa «un cierto primado de la conciencia»[239]. Este primado desempeñará, como se verá más adelante, un importantísimo papel a la hora de comprender el lugar que ocupa la noción de intuición dentro de su sistema. Pero, por el momento, Levinas se conforma aquí con poner de relieve el peso decisivo que adquiere el dato señalado por el mismo Husserl de que «toda percepción inmanente garantiza necesariamente la existencia de su objeto»[240]. Es este, sin duda, un dato fundamental en orden a asegurar la existencia absoluta de la conciencia. Que el transcurrir continuo de la corriente de las vivencias conlleve en sí mismo la garantía del ser de la conciencia significa, en última instancia, que esta existencia no debe ser buscada en otra parte, como si estuviese escondida detrás suyo. Más aún, Levinas llega a decir que el ser es, justamente, ella misma y que aquí es donde se puede encontrar el auténtico significado de la noción de existencia[241]. En último extremo, la interpretación levinasiana coincide básicamente con el significado que Husserl habría querido dar a la afirmación del famoso párrafo 49 de *Ideas* I, anteriormente aludido, según la cual la conciencia siempre ha de ser considerada como ser absoluto en el sentido de que, por principio, «*nulla "re" indiget ad existendum*»[242].

La fenomenología husserliana de la conciencia que se acaba de exponer aparece ante los ojos de Levinas, de este modo, como la superación definitiva del naturalismo. Para nuestro autor, en efecto, la objeción principal que el naturalismo presenta contra «el sentido intrínseco de nuestra vida consciente» es que esta vida se reduce, según su posición, a «un fenómeno puramente subjetivo e incapaz de decir nada sobre el *ser*». Los análisis que Levinas ha venido efectuando sobre la obra de Husserl están ahí, en cambio, para demostrar con rotunda claridad que «la norma del ser de la que se sirve el naturalismo no es la

239 *THI*, p. 62.
240 *Ideen* I, § 46, p. 96.
241 *THI*, p. 62.
242 *Ideen* I, § 49, p. 104.

de todo ser y que la conciencia existe de otra manera [...] que la existencia de la conciencia es absoluta y que la conciencia lleva en ella misma la garantía de su ser mientras que el ser del naturalismo remite a la conciencia y la presupone como su fuente»[243]. De esta manera, nuestro autor muestra su fidelidad, una vez más, a la máxima defendida por la fenomenología según la cual ser no significa la misma cosa para cada una de las diferentes regiones de objetos. Lo que aquí está latiendo es, sin duda alguna, aquella radical distinción que Husserl había efectuado en el ser, diferenciando entre «ser *como conciencia* y ser como ser "trascendente" "*que se da a conocer*" en la conciencia»[244]. Desde ese preciso instante, el problema central de la investigación fenomenológica consistirá, principalmente, en analizar el modo específico en el que cada región se constituye para la conciencia. El problema reside, sin embargo, en averiguar si con esta transformación del concepto mismo de ser, entendiéndolo no tanto «en la idea de una sustancia sino en el de una subjetividad»[245], no recaemos nuevamente en los brazos de un "idealismo berkeliano".

En realidad, es esta una acusación a la que el mismo Husserl tuvo que enfrentarse en más de una ocasión rechazándola con total rotundidad pues, como ya he tenido ocasión de decir, sus afirmaciones sobre la realidad absoluta de la conciencia y la realidad meramente fenoménica de lo trascendente no debían ser confundidas bajo ningún supuesto con las tesis defendidas por el fenomenismo de Berkeley. Para el pensador anglicano, en efecto, «el ser contenido en la conciencia mide totalmente la realidad» convirtiéndose la conciencia, en última instancia, en una «especie de mundo cerrado sobre sí mismo que posee, en el fondo, un tipo de existencia idéntica a la de la cosa»[246]. Según el parecer que di ya entonces, las premisas para este tipo de idealismo deberían situarse en el giro del objeto al sujeto realizado por Locke. Mi conclusión fue, no obstante, que aunque algunos pasajes de *Ideas* I pudieran dar pie para hablar de un cierto olvido del ser real del mundo por parte de Husserl[247], lo único cierto es que sus consideraciones no restan en nada el ser del mundo. En efecto, la manera de describir el mundo exterior según el método fenomenológico nos indica, única-

243 *THI*, p. 62.
244 *Ideen* I, § 76, p. 159.
245 *THI*, p. 63.
246 Ibíd., pp. 63 y 50 respectivamente.
247 Véase sino, la elocuente afirmación del § 49 de *Ideas* I donde Husserl llega a decir que «el *mundo espacio-temporal* entero es [...] *mero ser intencional según su sentido* [...] un ser para una conciencia. Es un ser que pone la conciencia en sus experiencias [...] pero que *más allá de esto* no es nada» (*Ideen* I, § 49, p. 106).

mente, que dada la no apodicticidad con la que éste se presenta en su aparecer ante nosotros, debemos comenzar considerando, exclusivamente, su existencia en tanto reducida. Es decir, no interpretamos la realidad, ni tampoco la negamos; lo que hacemos es no pronunciarnos sobre el mundo real de veras, decidiendo libre y voluntariamente que nuestra mirada se detenga exclusivamente en el ser que aparece. Desde ese momento, sólo lo vamos a tener en cuenta como fenómeno que aparece pues hemos cancelado la posibilidad de referirnos a su existencia real; la hemos reducido poniendo su ser trascendente, sencillamente, entre paréntesis. Pero esto no significa, como he dicho, que en absoluto prescindamos o nos olvidemos del ser del mundo, ni tampoco que vayamos a sustituir su existencia real por el fenómeno de mundo en cuanto mero ser para la conciencia. Lo único que se afirma es que «el mundo mismo tiene todo su ser como un cierto "sentido" que presupone la conciencia absoluta como campo de la donación de sentido (*Sinngebung*)»[248].

En todo caso, considero que el idealismo de Husserl no puede ser tachado, sin más, como mero idealismo subjetivista extremo, tratándose más bien de un verdadero *idealismo trascendental* formulado, eso sí, en un sentido fundamental y esencialmente nuevo[249]. En este sentido, Levinas ve que la principal diferencia que separa el idealismo husserliano del defendido por Berkeley es que, por lo que se refiere a Husserl, no se trata «de reducir el modo de los objetos espaciales a contenidos de la conciencia y de atribuir, en el fondo, a estos últimos el modo de existencia de los objetos materiales», sino de mostrar, al contrario, «que la esfera a la cual remite toda existencia existe de una manera específica»[250]. Para Husserl, ciertamente, la conciencia es un «dominio primero», anterior a cualquier otra comprensión ya derivada que oponga a un sujeto frente a un objeto. La intencionalidad se presenta entonces como elemento estructural principal de la conciencia y, por esta razón, Levinas decide dedicar íntegramente el siguiente capítulo de su tesis a continuar explicando sus principales características.

248 Ibíd., § 55, pp. 120s.
249 Cf. *CM*, §§ 1 y 41, pp. 43 y 118 respectivamente.
250 *THI*, p. 63.

19. Intencionalidad trascendente que contacta con el mundo

Hay que valorar máximamente, pues, el dato de que la conciencia no es solamente conciencia a secas, sino conciencia de algo; que tiene siempre relación al objeto. Pero para acceder al fenómeno de la intencionalidad, Levinas cree oportuno comenzar partiendo del concepto de vivencia. En sentido amplio, Husserl entiende por vivencias no sólo las vivencias intencionales o actos, sino «todo aquello con que nos encontramos en la corriente de vivencias»[251], es decir, también los momentos o contenidos ingredientes, así como sus partes concretas. Como se sabe, Husserl ya había comprendido así a las vivencias en el nivel de las *Investigaciones Lógicas*[252] donde explica, además, que el contenido ingrediente (*reell*) de un acto está formado por tres componentes: Los contenidos representantes, la materia y la cualidad. Los primeros constituyen, a falta de mayores precisiones, la base no intencional de la vivencia y son los que en *Ideas* I se denominarán como *hyle* o materia. En el caso de la percepción externa, estos datos hyléticos los integran las sensaciones. Lo importante aquí es caer en la cuenta de la distinción que separa a esta parte de la vivencia de la propiedad del objeto[253].

La advertencia de Husserl sobre este asunto ha sido constante y nunca más deberíamos confundir ya los datos vividos de color, de sonido, del tacto, etc. con las notas de las cosas que aparecen, esto es, con el color, la aspereza, etc. Sucede, más bien, que estas notas o propiedades de las cosas se "exhiben" vivencialmente por medio de aquellos. Y, según él, esto mismo acontece cuando nos referimos a las sensaciones sensibles de placer, dolor, cosquilleo, etc., e incluso a los elementos sensibles de la esfera de los impulsos. En todos estos casos los elementos sensibles son comprendidos como «componentes de vivencias concretas que, en cuanto conjunto, son intencionales». El problema que se plantea es, entonces, cómo puede ser posible que partiendo «*de lo sensible, que en sí no tiene nada de intencionalidad*, se lleve justo a cabo la vivencia intencional concreta». Para solventar esta dificultad se debe comenzar tomando en serio

251 *Ideen* I, § 36, p. 74.

252 «"vivencia" ha de tomarse en el sentido arriba fijado, sencillamente como contenido ingrediente (reell), trozo o momento constitutivo en la unidad del individuo psíquico» (*L.U.* II/1, Inv. V, § 13, p. 392. Cito la edición A).

253 Recordemos que uno de los argumentos que justificaban la distinción intencional se construía, precisamente, sobre la base de la diferenciación entre el color vivido y el color objetivo. Cf. *L.U.* II/1, Inv. V, § 2, p. 359.

la existencia en la conciencia de algo más que estos elementos sensibles, algo parecido a «una capa "animadora" que *les de sentido* (o bien que implique dar sentido esencialmente)»[254]. Este "algo más" es designado por Husserl como aprehensión (*Auffassung*), interpretación (*Deutung*), apercepción (*Apperzeption*), intención (*Intention*), carácter de acto (*Aktcharakter*) y, en Ideas I, con el término general de «*elemento noético* o, más concisamente, de *nóesis*»[255]. Con todos estos nombres se nos describe ese «plus que consiste en la vivencia misma, en su contenido descriptivo frente a la existencia bruta de la sensación; es el carácter de acto que anima, en cierto modo, la sensación y que hace que percibamos este o aquel *objeto*, por ejemplo, que veamos este árbol, oigamos aquel campanillazo, aspiremos el aroma de las flores, etc.»[256].

Mi interés en este momento no es, sin embargo, ofrecer un análisis detallado del acto, tratando exclusivamente de resaltar con Levinas la distancia tan profunda que separa la concepción husserliana sobre la conciencia de las tesis defendidas por los sensualistas. Husserl, en efecto, rechaza frontalmente el intento de la psicología empirista de reconstruir genéticamente la vida interna a partir de las sensaciones concebidas como átomos psíquicos según la conocida ley de Weber-Fechner. El objeto para él no es un conjunto de sensaciones, ni tampoco puede establecerse una semejanza entre ambas realidades como se hace en la teoría de las imágenes. Lo que de una manera descriptiva debe admitirse, en cambio, es que «los datos de sensación, que ejercen la función del matizar o escorzar (*Abschattung*) el color, la lisura, la forma, etc. (la función de la "exhibición"), son por principio distintos del color, la lisura, la forma sin más (*schlechthin*), en resumen, de toda clase de elementos cosísticos. El *matiz o escorzo, aunque se denomine igual, no es, por principio, del mismo género que lo matizado o escorzado*. El matiz o escorzo es vivencia. Pero vivencia es sólo posible como vivencia y no como algo espacial (*Räumliches*). En cambio, lo matizado o escorzado sólo es posible, por principio, como espacial (es, justo en esencia, espacial) pero no es posible como vivencia»[257].

Husserl, como se ve, parece establecer en este párrafo la distinción fundamental entre sensaciones y objeto basándose en la diferencia de género que existe entre vivencia y espacio. Su intento, no obstante, se presenta aquí a modo

254 *Ideen* I, § 85, p. 192.

255 Ibíd., p. 194.

256 *L.U.* II/1, Inv. V, § 14, p. 399. Cito la edición A. En la traducción española aparece una errata transcribiendo «percepción» en lugar de «apercepción».

257 *Ideen* I, § 41, p. 86.

de mero apunte sin terminar de aclararnos en qué consiste, finalmente, este dato de la espacialidad como nota característica de la cosa[258]. Continuando con el curso de mi exposición, se puede decir que los datos hyléticos en la formulación de Husserl no se corresponden, en absoluto, con la comprensión que tienen los sensualistas de las sensaciones. Levinas observa, además, que el principio de unidad que reúne a estos contenidos de la conciencia bajo el concepto de "hylé" no es, como se podría fácilmente pensar, la característica, puramente exterior, de provenir de nuestros sentidos, sino que se trata de «un carácter interno»[259]. El fundador de la fenomenología ha trabajado, en efecto, con un concepto funcional de hylé que le permite extender esta noción a la esfera del sentimiento y de la voluntad[260]. Más adelante veremos la importancia que supone esta ampliación a la hora de plantear la objeción del posible intelectualismo husserliano. De momento, nuestro autor se conforma aquí con levantar acta del alcance que adquiere en el tema de la intencionalidad la capa animadora de la que antes hice tan sólo una brevísima alusión.

El objetivo de Levinas consiste en destacar la aprehensión, en cuanto carácter de acto que anima a los fenómenos hyléticos, como responsable máximo de la donación de un sentido trascendente. Repitámoslo una vez más, la peculiaridad del acto a la que me estoy refiriendo consiste, en definitiva, en ese plus que nos permite percibir un determinado objeto. Su situación es, ciertamente, algo de todo punto *sui generis*. Por una parte, la aprehensión «tiene un modo de existir idéntico al de los datos hyléticos, es decir, es consciente y está constituida en el tiempo inmanente». Pero aunque la *noesis* forme parte de la conciencia, ella no puede ser considerada nunca como mero fenómeno; consistiendo su ser, por otro lado, no tanto en aparecer, cuanto en hacer que el aparecer sea, precisamente, un aparecer de algo. En palabras de Levinas, es este elemento noético el que, sin lugar a dudas, «presta a la corriente de la conciencia un sentido, "intenciona" algo que no es él, se trasciende»[261]. Al hilo de lo expuesto, se entiende perfectamente que nuestro autor concluya diciendo que «*la intencionalidad es para Husserl un acto de trascendencia verdadero y el prototipo mismo de toda*

258 Para un acercamiento al problema del espacio en Husserl y su tratamiento en las lecciones sobre *Ding und Raum.* Vorlesungen 1907 (Den Haag: Martinus Nijhoff 1973) en *Hua* XVI cf. Pilar Fernández Beites, *Fenomenología del ser espacial...* o.c., pp. 139ss; Dominique Pradelle, *L'archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl* (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers 2000).

259 *THI*, p. 68.

260 Cf. *Ideen* I, § 85, pp. 193s.

261 *THI*, p. 68.. Cf. *Ideen* I, § 85, pp. 194s.

trascendencia»[262]. La tarea a efectuar en un futuro será, en consecuencia, la de estudiar con detalle la intencionalidad como característica fundamental de la conciencia.

Es sabido que la intencionalidad constituye para Husserl el tema capital de la fenomenología entendiendo bajo tal concepto «la particularidad de las vivencias de "ser conciencia de algo"»[263]. Debo advertir, sin embargo, que el propósito de nuestro autor será, fundamentalmente, el de discernir el sentido filosófico de esta propiedad de la conciencia. Se trata una vez más de poner en claro la significación ontológica encerrada en esta noción y la profunda transformación que ella efectúa en el campo de la conciencia. Pero en la perspectiva de Levinas, la intencionalidad no puede ser tenida simplemente como mera *propiedad* de la conciencia, es decir, como «una característica indiferente del modo de existir de la conciencia [...] es justamente este modo de existencia mismo el que la noción de intencionalidad pretende caracterizar»[264]. Desde el principio debemos alejarnos, por tanto, de toda consideración que interprete la intencionalidad como una especie de elemento nuevo, parte de un supuesto puente capaz de ligar al sujeto con el objeto. El sujeto para Husserl no existe primero, en efecto, como substancia que seguidamente entra en relación con el objeto. La insistencia de Levinas será, precisamente, la de destacar el rebasamiento que el iniciador de la fenomenología realiza del concepto substancialista de la existencia. En este orden de cosas, nuestro autor se encarga de mostrar a través de una interesantísima nota a pié de página, cómo Husserl sobrepasa, de hecho, la teoría escolástica del "objeto mental". La tesis de esta teoría es que «*el objeto intencional* no es más que una imagen subjetiva del ser real»[265]. En mi opinión, este planteamiento debe ser englobado como una formulación más de la ya conocida teoría de las imágenes refutada por Husserl en reiteradas ocasiones. Su posición es de sobra conocida y puede resumirse diciendo que para él «la cosa, el objeto natural, eso es lo que percibo, el árbol que está ahí en el jardín; éste y no otro es el objeto real de la "intención" perceptiva (*das wirckliche Objekt der wahrnehmenden "Intention"*)»[266]. Sentar, hipotéticamente, la existencia de un segundo árbol inmanente, o una "imagen interna" del mismo resulta, en el fondo, una arbitrariedad, amén de provocar el enorme contrasentido que supone la necesidad de tener que exigir de continuo la percepción de una imagen a través siempre de otra más nueva.

262 *THI*, p. 69. La cursiva es suya.
263 *Ideen* I, § 84, p. 188.
264 *THI*, p. 70.
265 Ibíd., p. 71, n.24.
266 *Ideen* I, § 90, pp. 207s. Cf. *L.U.* II/1, «Beilage», pp. 436ss.

El punto de partida en el planteamiento de Levinas es, por tanto, que «Husserl ha visto, desde el comienzo, la *substancialidad* de la conciencia en la intencionalidad»[267]. Nuestro autor encuentra asimismo que en esta afirmación reside, con toda probabilidad, la razón última de la oposición husserliana a la idea del "yo" como substancia de la conciencia, al menos, tal como aparece formulada en el nivel de las *Investigaciones lógicas*. Los análisis sobre este aspecto sufrieron, sin embargo, notables alteraciones de una redacción a otra[268]. En la primera edición, Husserl no siente todavía la necesidad de introducir el yo en el nivel descriptivo. Esta opinión varía en la segunda redacción donde «el "yo fenomenológico" es ya quien constituye intencionalmente al yo empírico»[269]. Más adelante tendré ocasión de volver a esta cuestión deteniéndome de un modo especial en el intento levinasiano de conciliar el "carácter personal" de la conciencia con la intencionalidad[270]. Por el momento, me conformo aquí con señalar que la originalidad del planteamiento de Husserl acerca de la intencionalidad reside, según Levinas, en haber caracterizado la existencia misma de la conciencia a partir de la intencionalidad. En este contexto, Brentano (de quien Husserl recoge en primera instancia la tesis de la intencionalidad) habría permanecido aún anclado en un terreno empirista y naturalista[271]. Su planteamiento, en efecto, se muestra aún deudor en este asunto de la filosofía escolástica y, por ello mismo, incapaz de romper la tensión entre inmanencia y trascendencia. Como acabo de decir en el párrafo anterior, el estudio que esta determinada filosofía hace de la relación al objeto es comprendido, exclusivamente, en el interior de la esfera inmanente, o sea, como relación a un objeto mental. Esta forma de afrontar la intencionalidad obliga a distinguir entre el objeto inmanente de la conciencia –objeto ciertamente intencional– y el objeto real del que el primero no sería más que su imagen. Pues bien, la originalidad de Husserl consiste, precisamente, en haber concebido la intencionalidad como algo más que un mero fenómeno interior. El avance del fundador de la fenomenología radica en comprender que la intencionalidad no se dirige a una trascendencia puramente psicológica, sino a una trascendencia real. Aquí reside, ciertamente, el interés principal de la con-

267 *THI*, p. 71. La cursiva es suya.

268 Cf. Miguel García-Baró, «La filosofía primera de Edmund Husserl en torno a 1900»... o.c., pp. 59ss.; Jean-François Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913). Des "Recherches logiques" aux "Ideen": la genèse de l'idéalisme transcendental phénoménologique* (Paris: PUF 2005).

269 *L.U.* II/1, Inv. V, § 6, p. 370. Cito la edición B.

270 Cf. infra, el apartado 23: *El problema del yo: la trascendencia en la inmanencia* de la segunda Parte, sección II.

271 Cf. *Ideen* I, § 85, pp. 194ss.

cepción husserliana, «en haber puesto en el corazón mismo del ser de la conciencia, el contacto con el mundo»[272].

La intencionalidad, en principio, no se restringe únicamente a la esfera de los actos teóricos. Tampoco el mundo real puede considerarse simplemente como el mundo de las cosas, sino como un mundo de objetos de usos y valores. El propio Husserl, con anterioridad a cualquiera de los desarrollos llevados a cabo por sus discípulos[273], había caído ya en la cuenta de que la intencionalidad no se presenta de manera idéntica para cada forma de conciencia cuando comenta, expresamente, que «el modo en el que una "mera representación" de una situación objetiva (*Sachverhalt*) mienta éste, su "objeto", es distinto del modo del juzgar en el que éste tiene por verdadera o falsa dicha situación. Igualmente es distinto el modo de la suposición y del dudar, el modo de la esperanza o del temor, el modo del agradar o del desagradar, del apetecer...»[274]. En todos estos casos «la "mirada" irradiada desde el yo puro se dirige al "objeto" del respectivo correlato de la conciencia [...] y lleva a cabo la muy diversa clase de conciencia (*das sehr verschiedenartige Bewusstsein*) de él»[275]. Es, justamente, esta última frase de la cita la que atrae toda la atención de Levinas porque en ella cree que se explicita un «fenómeno importante» que, de alguna manera, corrobora su propia tesis repetida a lo largo de su trabajo, a saber: que la existencia o, en esta circunstancia concreta, «la intencionalidad es diferente en cada uno de estos casos»[276]. La extensión con la que se debe tomar la noción husserliana de la intencionalidad resulta poseer, por tanto, un sentido largo que llega a afectar, incluso, a los actos no objetivantes[277]. Para Levinas, el dato más importante que nos lega toda esta enseñanza de Husserl sobre la intencionalidad es, con todo,

272 *THI*, p. 73.

273 Heidegger, de quien Levinas ha recibido aquí indudablemente su principal influencia, habría sometido a la noción de «intencionalidad» a un proceso de radicalización retrotrayéndola, en cierta medida, hacia el «estar cabe». De este modo, lo que en Husserl había sido tan sólo apuntado, Heidegger lo intensifica concretando la problemática en dirección a las "cosas sensibles", las del mundo. Cf. Guy van Kerckhoven, «Die Konstruktion der Phänomene des absoluten Bewußtseins. Martin Heideggers Auseinandersetzung mit dem Denken Edmund Husserls»... o.c., pp. 55-70.

274 *L.U.* II/1, Inv. V, § 10, p. 381.

275 *Ideen* I, § 84, p. 188.

276 *THI*, p. 73.

277 Esta enseñanza tiene, además, una enorme trascendencia a la hora de determinar si este tipo de actos están o no fundamentados sobre actos más básicos. Sobre este asunto puede consultarse el excelente artículo de Agustín Serrano de Haro Martínez, «Actos básicos y actos fundados. Exposición crítica de los primeros análisis husserlianos», en *Anuario filosófico*, vol. XXVIII/1 (Universidad de Navarra 1995) pp. 61-89.

aquel que dice que «"tener un sentido" no equivale necesariamente a representar»[278].

En el fondo, nuestro autor no ha hecho aquí sino levantar acta de la tesis husserliana que afirma que «no sólo el *representar cosas*, sino también el *valorar cosas* que lo circunda, tiene el modo *actualidad*»[279]. Pero es que la intencionalidad no es algo, además, que únicamente tenemos en la conciencia actual, explícita o activa, sino que la conciencia potencial debe ser tenida, igualmente, como «conciencia de algo» según tuve ocasión ya de poner de manifiesto cuando me referí a este tipo de cogitaciones modificadas[280]. Lo que entonces dije fue que toda esta esfera de potencialidad forma una especie de "transfondo" de la conciencia compuesto por auténticas «vivencias de conciencia (*Bewusstseinserlebnis*)» –según la denominación de Husserl– en las que se conserva íntegramente el aspecto intencional. El fenómeno de la inactualidad estaba ligado, como se vio, al de la atención. En principio, la atención debía ser interpretada no como un acto nuevo, sino como «*una función distintiva* (*eine auszeichnende Funktion*)» de los actos que formaría parte del grupo de los modos de ejecución de los actos (*Vollzugsmodi der Akte*)[281]. La atención para Husserl no es, por tanto, otra cosa que «una clase fundamental de modificaciones *intencionales*»[282]. Lo que hay que señalar es que esta modificación no implica admitir, como insiste muy bien Levinas, que la atención cambie la intencionalidad ni tampoco que la cree, sino que «en el interior de cada intencionalidad, ella traduce la manera en la que el yo se dirige a su objeto»[283]. Es por esta razón por la que Husserl habla, en realidad, de «los desplazamientos atencionales (*die attentionalen Wandlungen*)» que suponen, ciertamente, «variaciones (*Abwandlungen*) de la vivencia *entera* tanto en su lado noético como en el noemático»[284], aunque no llegan a alterar, por sí mismos, ni a los rendimientos noemáticos, ni al núcleo noético.

278 *THI*, p. 75.

279 *Ideen* I, § 37, p. 76.

280 Cf. supra, el apartado 7: *El halo de intuiciones de fondo en la conciencia* de la segunda Parte, sección II.

281 Cf. *L.U.* II/1, Inv. V, § 19, pp. 423-425.

282 *Ideen* I, § 92, p. 215, n.1. Husserl menciona en esta nota a pie de página las obras de Th. Lipps y A. Pfänder como precedentes inmediatos de su investigación.

283 *THI*, p. 77.

284 *Ideen* I § 92, pp. 211s.

Expuesto el tema de la intencionalidad, Levinas no puede eludir afrontar de lleno el controvertido tema de los "datos hyléticos". Como ya he dicho, estos contenidos ingredientes de la conciencia componen la base no intencional de la vivencia; la que anima la capa noética confiriendo el sentido y la intención que apunta a un objeto fuera de ellos. En mi opinión, la contradicción aquí va a estar en concebir estos datos hyléticos, por un lado, como contenidos inmanentes privándolos a su vez, por otro, de aquel componente que caracteriza, justamente, la esencia de la conciencia, es decir, de la intencionalidad. La pregunta que se hará entonces nuestro autor es, a este respecto, completamente pertinente terminando por plantearse si esta manera tan misteriosa de exponer la relación entre la conciencia y el objeto no retoma, a pesar de lo dicho, la vieja cuestión del puente aunque, en esta ocasión, esté referida a la función de la intencionalidad.

20. El problema de los datos hyléticos

Para intentar responder a la cuestión que quedó planteada en el párrafo anterior, Levinas ha creído oportuno remitirse a la explicación de la constitución husserliana del tiempo en la que de alguna forma se muestra ya que estos datos hyléticos deben ser interpretados, en realidad, como «algo constituido por una intencionalidad más profunda, propia de la conciencia»[285]. Lo cierto es, sin embargo, que Husserl ha prescindido todavía en *Ideas* I, expresamente, de tomar en consideración los resultados que arroja el estudio de la conciencia interna del tiempo[286]. Tampoco Levinas intentará, por su parte, hacer en este momento una exposición detallada de este asunto tan capital para la fenomenología. Su interés aquí se reduce, más bien, a la simple constatación de que las sensaciones sólo pueden ser comprendidas como parte integrante de un acto. Ahora bien, si algo ha afirmado Husserl en los análisis que estamos mencionando es que lo que llamamos acto, como parte de la corriente viva, posee duración y que, por lo tanto, también en las sensaciones cabe hablar de una cierta temporalidad. Sucede, además, que el tiempo va a concebirse como un tipo de intencionalidad muy peculiar, lo cual nos conduce directamente a tener que admitir, en pura consecuencia, la existencia en las sensaciones de algún modo de intencionalidad que perma-

285 *THI*, p. 78. Cf. *ZtB*, «Beilage XII: Das innere Bewußtsein und die Erfassung von Erlebnissen», pp. 127s.

286 Cf. *Ideen* I, § 81; § 85, pp. 191s.

nece aún indeterminado. A continuación analizaré brevemente este asunto al que espero volver a referirme con mayor detenimiento en un próximo *excursus*[287].

El propósito que lleva a Levinas a aludir estas complicadas, aunque bellísimas, páginas de Husserl es el de descartar cualquier asomo de interpretación sensualista en la comprensión de las sensaciones o, si se quiere, de los datos hyléticos en general. En principio, la no intencionalidad con la que estos datos se presentan en nuestras descripciones podría llevarnos a pensar todo lo contrario, esto es, a poder concebir la conciencia como un conglomerado cerrado de sensaciones. El problema del conocimiento se reduciría, entonces, a solventar la relación entre el sujeto y un objeto considerado en tanto imagen de la cosa real de veras. Cierto que la noción de intencionalidad viene, de algún modo, a corregir esta situación pues lo que ella significa es, entre otras cosas, un regreso auténtico al mundo y a las cosas mismas. La esencia de esta intencionalidad consiste, efectivamente, en ser una intencionalidad trascendente. Según esto, la conciencia no puede ser comprendida ya más como mero sentir sensaciones pues de lo que se trata es, justamente, de interpretar a éstas como parte de un acto intencional en el que, finalmente, se logra ver el mundo como resultado. El problema que Levinas se plantea entonces es, justamente, el de descartar una interpretación de la intencionalidad que acabe por reducir su función al papel de puente de relación entre sujeto y objeto. Pues bien, frente a esta posibilidad, nuestro autor reivindica la enseñanza central de Husserl según la cual «la intencionalidad es la esencia de la conciencia»[288].

Esta formulación está revestida de una importancia capital porque si la conciencia se define principalmente desde la intencionalidad no hay razón alguna ya para pensar a esta última como si se tratase de una especie de realidad intermedia que liga a conciencia y mundo. La aprehensión, por tanto, es también inmanente a la conciencia. Levinas cree que Husserl habría llegado a una primera clarificación fenomenológica de la inmanencia de la conciencia a partir, sobre todo, de los descubrimientos efectuados en sus *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*[289]. Digamos que lo que aquellas radicales descripciones genéticas mostraban era, principalmente, la necesidad de comprender la intención en un doble sentido: «aquella que es constituida inmanentemente y la

287 Cf. infra, mi próximo *Excursus: Sobre la conciencia interna del tiempo.*

288 *THI*, p. 79. Cf. *Ideen* I, § 84, p. 187; § 146, pp. 337ss.

289 Un análisis reciente de la evolución realizada por Husserl en el tema de los datos hyléticos viene a confirmar la misma tesis que defiende Levinas. Cf. Luis Román Rabanaque, «Hyle, Genesis and Noema» en *Husserl Studies* 19 (2003) pp. 205–215.

que pertenece a la constitución inmanente, a las fases de la corriente originaria misma, la protoaprehensión que no es constituida ya más»[290]. Esta dualidad de la intencionalidad que manifiesta poseer el río de la conciencia[291] obliga a considerar, en primer lugar, que el flujo de la vida consciente está fundamentado en acto por la conciencia originaria del tiempo y, en segundo lugar, que esta conciencia posee, además, carácter intencional. En mi opinión, ambos resultados deben ser tenidos en cuenta si no se quiere tergiversar las afirmaciones realizadas aquí por Husserl. Es cierto, sin embargo, que en el texto al que estamos aludiendo se llega a proclamar a esta conciencia originaria del tiempo como «subjetividad absoluta»[292] ocupando así, de algún modo, el lugar de la apercepción trascendental. Desde esta perspectiva se entiende perfectamente la duda con la que Levinas termina encarándose contra estos resultados porque «si la intencionalidad interna, como última realidad que no se constituye más, crea su existencia misma, si, en consecuencia, toda tesis sensualista queda excluida de la teoría de la sensación en Husserl, nuestro problema inicial de la relación de la conciencia al mundo permanece a pesar de todo»[293].

En el fondo, las reservas de Levinas no son, a mi manera de ver, sino un eco más de la crítica a la que fue sometida la obra de Husserl a partir, sobre todo, de un determinado momento en el que muchos de sus discípulos creyeron que la deriva idealista hacia la que se deslizaba el maestro hacía imposible recuperar aquella objetividad inicial a la que pretendía tender la fenomenología. En mi opinión, problemas como el que antes planteaba nuestro autor y otros parecidos se solucionan e, incluso, llegan a desaparecer del todo, cuando se vence la resistencia al paso trascendental dado por el maestro. Sólo entonces se está en disposición de reconocer, por ejemplo, que la separación entre sujeto y objeto no debe ser tenida más como el punto de partida para el análisis del conocimiento y que, más bien, hay que considerar, previa a esta distinción, la inseparable unidad intencional de sujeto-objeto. En cualquier caso, es cierto que el fundamento para algunas de estas sospechas permanece anclado en el interior del sistema fenomenológico pues, en último extremo, nunca la conciencia –tomada como ámbito absoluto de la objetividad– podrá considerarse como creadora de sentido. Otra cosa distinta es, sin embargo, que concibamos que la verdadera realidad es, preci-

290 *ZtB*, § 43, p. 92.
291 Cf. Ibíd., § 39, pp. 80ss; «Beilage VIII: Doppelte Intentionalität des Bewußtseinsstromes», pp. 116ss.
292 Ibíd., § 36, pp. 74s.
293 *THI*, p. 79.

samente, este sentido tal como él se nos manifiesta en y para la conciencia, lo cual nos conduce nuevamente al presupuesto básico del que parte todo idealismo.

En cualquier caso, mi intención en los párrafos siguientes es la de detenerme en la explicación de dos célebres pasajes puestos a descubierto por Levinas en su tesis y que son, en mi opinión, los responsables últimos de las sospechas lanzadas sobre la obra de Husserl. Se trata, en concreto, de dos textos de *Ideas* I que los intérpretes han convertido ya en clásicos a la hora de dirimir el posible deslizamiento subjetivista del maestro. El primero de ellos es el difícil pasaje en el que se abre la puerta a la posibilidad de concebir «materias sin forma y formas sin materia»[294]. En principio, Husserl dejará esta espinosa cuestión en suspenso, sin terminar de decidir aquí si la separación de la base sensible y la intencionalidad tiene o no algún fundamento para ser mantenida con rigor. Tampoco Levinas irá mucho más lejos en su comentario, pareciéndole incluso más relevante para su propósito un segundo texto de *Ideas* I en el que Husserl contempla la hipótesis de una conciencia sin mundo. Me estoy refiriendo, claro está, al famoso párrafo 49 que fue ya, en este mismo estudio, objeto de una primera atención por mi parte. A continuación ofrezco nuevas consideraciones sobre este particular dejando para más adelante la tarea de analizar con mayor detenimiento el pasaje citado por Levinas en primer lugar.

21. A VUELTAS CON LA POSIBLE ANIQUILACIÓN DEL MUNDO

No está de más comenzar advirtiendo aquí, nuevamente, que todo lo que anteriormente he venido afirmando en mi trabajo sobre la desaparición del mundo no debe entenderse, bajo ningún concepto, como si lo que esta hipótesis pretendiese anular fuera, en realidad, el fenómeno de mundo. Según la interpretación que hice de este texto, el hecho de que yo pueda experimentar que no haya mundo no significa otra cosa más que la posibilidad de que mi percepción de mundo llegue a sufrir una decepción total. En ningún caso se está diciendo, por tanto, que desaparezca la percepción que tengo de él, sino que lo que se afirma es, a lo sumo, la incapacidad de poder determinar, coherentemente, esto que aparece como mundo pudiéndose tratar, ciertamente, de una mera ilusión. La cuestión ahora consiste, por tanto, en averiguar que grado de plausibilidad

294 *Ideen* I, § 85, p. 193.

tiene considerar una conciencia absoluta totalmente decepcionada, es decir, nos preguntamos si tiene algún sentido plantear la hipótesis de una conciencia reducida a la pura inmanencia. Insisto en que con ello no se está pretendiendo poner en duda la existencia del mundo en el orden ontológico-real, limitando nuestro debate, en todo momento, al nivel que representa la específica esencia fenomenológica del mundo.

Si se recuerda, la reflexión que realicé del pasaje en cuestión partía, precisamente, del contexto inmediato en el que se formula la idea de la posible «aniquilación del mundo». En este sentido, me pareció oportuno entonces comenzar mi explicación dando razón del título mismo que encabeza el párrafo de *Ideas* I donde se nos habla de «la conciencia absoluta como residuo de la aniquilación del mundo»[295]. Mi opinión en aquella ocasión fue que la pretensión de Husserl sería la de considerar la posibilidad de concebir una duda sobre el mundo, sin pretender por ello cuestionar la existencia de la conciencia. En último extremo, el objetivo que se quería alcanzar era sobre todo el de fijar la conciencia como región absoluta. Sólo de este modo llegaba a cobrar sentido el mismo ser del mundo. Dije igualmente que esta posibilidad de concebir la no existencia había sido ya anunciada con anterioridad como una posibilidad que, en principio, no debía quedar excluida absolutamente[296]. El planteamiento de mi exposición fue que se trataba de una posibilidad gnoseológica que debía ser interpretada, a su vez, a la luz de los análisis realizados por Husserl sobre la percepción de la cosa trascendente donde se sostiene, precisamente, el carácter contingente o dudoso con el que viene a darse siempre la cosa material. Se puede concluir, pues, diciendo que al prestar mayor atención al fenómeno de la inadecuación en la que, según Husserl, siempre y esencialmente viene dada la cosa[297], la posibilidad de que no haya mundo recibía, ciertamente, un nuevo significado.

La perspectiva adoptada por Levinas sobre este problema presenta ahora, sin embargo, algunas diferencias esenciales respecto a la exposición que acabo de realizar. De entrada, la reflexión de nuestro autor se sitúa directamente bajo la influencia de la interpretación crítica que Héring había hecho en su tesis al célebre párrafo 49 de *Ideas* I[298]. Era la suya, ciertamente, una postura que pretendía

295 *Ideen* I, § 49, pp. 103-106.

296 Cf. Ibíd., § 46, p. 99.

297 Cf. Ibíd, § 3, pp. 13-14; § 44, pp. 91-92; § 138 pp. 319-320, etc.

298 Cf. Jean Héring, *Phénoménologie et philosophie religieuse. Études sur la théorie de la connaissance religieuse...* o.c., § 12: «Appendice: Le Primat de la Conscience, d'après § 49 des "Idées" de Husserl», pp. 83-86.

desmarcarse por completo de las tesis defendidas por Husserl a este respecto. La principal objeción del teólogo alsaciano iba dirigida contra la afirmación de Husserl según la cual las cosas no tendrían más que una existencia fenoménica. En su contra, Héring exigía la necesidad de proclamar para éstas una existencia independiente de la conciencia. La conciencia, según él, necesitaba a las cosas para existir de la misma manera que las cosas necesitan a la conciencia. Por su parte, Levinas manifiesta estar básicamente de acuerdo con Héring en lo que se refiere a la necesidad de apartarse de la posición mantenida por Husserl, aunque no considera oportuno, sin embargo, acogerse a los motivos argüidos en esta crítica contra el maestro. Nuestro autor, por ejemplo, no ve necesario exigir para las cosas una existencia independiente de la conciencia. La razón para ello se encuentra en la explicación que él ha venido ofreciendo a lo largo de su tesis del carácter de independencia de la cosa como rasgo que, en su opinión, «no se concibe como una negación de la existencia trascendente, sino como su característica». Más aún, Levinas muestra su total acuerdo con Husserl cuando éste concibe la conciencia desde un punto de vista en el que ya no tiene ningún sentido continuar hablando de independencia o de dependencia en relación al mundo. Gracias a la intencionalidad, la conciencia se presenta, precisamente, como ese «fenómeno primero y original en el que el objeto y el sujeto de la filosofía tradicional no son más que abstracciones»[299].

Vistas así las cosas, la exposición de Levinas se va a centrar concretamente en rechazar cualquier intento que excluya la intencionalidad como el "modo de existir" de la conciencia. Advierte, sin embargo, que aunque el párrafo 49 de *Ideas* I sea leído como «una negación del papel capital de la intencionalidad», esto no significa que esta interpretación pueda ser extrapolable al resto del sistema de Husserl. El citado párrafo no representa, en realidad, más que un texto en el que, por otra parte, no se dice formalmente que «*toda intencionalidad trascendente puede faltar* en la corriente de la conciencia», sino que lo único que se afirma en él es, a lo sumo, la posibilidad de que «esta corriente no pueda constituir el ser denominado por nosotros "mundo" que es un ser trascendente con estructura bien determinada»[300]. En este sentido, es importante señalar la aportación que Levinas hace en su redacción de otros pasajes de Husserl en los que, de igual modo, se contempla esta misma posibilidad de concebir una duda sobre la existencia del mundo aunque en todos ellos, sin embargo, se termine concluyendo con la necesidad de tener que admitir, en cambio, que «en el ser absoluto

299 *THI*, p. 80.
300 Ibíd., p. 81

de las vivencias nada cambia por ello, más aún, ellas siguen siendo siempre un presupuesto para todo esto»[301]. En resumen, Levinas se inclina a dar a la hipótesis de la destrucción del mundo un sentido positivo por cuanto a través de ella Husserl habría tratado de reivindicar una significación trascendente para la conciencia a pesar, incluso, de la posible desaparición del mundo.

22. ¿MATERIAS SIN FORMA Y FORMAS SIN MATERIA?

Dejando a un lado este texto, me centro seguidamente en el análisis del pasaje primero del que Levinas hizo tan sólo una mera referencia al presentar los principales escollos en la obra de *Ideas* I con los que tropieza la noción de la intencionalidad como esencia de la conciencia. A continuación me detengo, pues, en la posibilidad de poder concebir «materias sin forma y formas sin materia»[302]. La tesis de la que parto es que se trata de una posibilidad que Husserl extrae de sus análisis sobre la corriente interna del tiempo. Dilucidar esta cuestión con cierto rigor me obligará a trasladarme próximamente hasta el plano de la temporalidad constituyente aunque exceda así, ciertamente, el marco temático diseñado inicialmente para este trabajo.

Husserl, como se sabe, prescinde expresamente en *Ideas* I de analizar lo que él mismo denomina allí como «los enigmas de la conciencia del tiempo». Este silencio, sin embargo, no acalla el dato de que «el "absoluto" trascendental que nos hemos preparado por medio de las reducciones no es, en verdad, lo último [sino que] es algo que se constituye a sí mismo en un determinado, profundo y del todo singular sentido y que tiene su fuente originaria en un absoluto último y veraz»[303]. Lo que en este párrafo se recoge no es sino la idea principal que vertebra las investigaciones de Husserl sobre la conciencia del tiempo y que culmina en la calificación de la corriente constituyente como «subjetividad absoluta» para la que aún nos faltan nombres[304]. Resulta cuanto menos curioso, no obstante, que en el momento en el que se nos dispone a encarar «los problemas más grandes de todos», esto es, «los *problemas funcionales* o los de la

301 *Ideen* I, § 46, p. 99.
302 Ibíd., § 85, p. 193.
303 Ibíd., § 81, p. 182.
304 Cf. *ZtB*, § 36, pp. 74s.

"*constitución de las objetividades de la conciencia*"»[305], Husserl se haya abstenido, en cambio, de «descender a las oscuras profundidades de la conciencia última que constituye la temporalidad de todas las vivencias». Pienso que la razón última para este premeditado silencio proviene, precisamente, de la dificultad que supone abordar, en toda su radicalidad y extensión, problemas como el que aquí traemos entre manos y en el que, el último extremo, no se plantea sino la posibilidad de la separación entre intencionalidad y sensibilidad. Por lo demás, Husserl ha venido deslindando rigurosamente en sus reflexiones dos niveles de análisis, a saber: el nivel de la temporalidad constituida –que es al que él limita sus afirmaciones en *Ideas* I– y el plano de la temporalidad constituyente del que prescinde completamente en esta obra. A esto hay que añadir que, según su propia advertencia, deberíamos mantenernos en este primer dominio pues es en él donde la «curiosa dualidad y unidad de la ὕλη sensible y de la μορφή intencional juega un papel dominante»[306].

Parece que lo que Husserl acaba implícitamente de presuponer aquí es, obviamente, que esa dualidad entre lo sensitivo y lo intencional, entre lo hylético y lo noético –o, según la denominación de las *Investigaciones*, entre los "contenidos primarios" (*primäre Inhalte*) y los "caracteres de acto" (*Inhaltscharaktere*)– no desempeñaría, finalmente, ningún papel preponderante a la hora de determinar la «conciencia última que constituye la temporalidad de todas las vivencias». La tesis que defiendo sostiene, en efecto, que la posibilidad de poder concebir «materias sin forma y formas sin materia», primero de los escollos con los que se tropezaba Levinas en su análisis, tendría que ser contemplada, por tanto, a la luz de esta perspectiva, es decir, como una posibilidad inherente a la corriente interna del tiempo. Considero, además, que este descubrimiento es el que acabará conduciendo a Husserl directamente al análisis del plano de la temporalidad constituyente.

Mi sospecha se ve confirmada con otros indicios. Me refiero, en concreto, al apartado "c" del párrafo conclusivo de *Formale und transzendentale Logik*, obra a la que Levinas, como dije antes, sólo pudo acceder una vez concluida la composición de su tesis[307]. En el texto en cuestión, Husserl critica lo que califica como «el predominio total del sensualismo de los datos (*Der allherrschende Daten-Sensualismus*)» que tiene lugar tanto en psicología como en la teoría del

305 *Ideen* I, § 86, p. 196.
306 Ibíd., § 85, pp. 191s.
307 *THI*, p. 10.

conocimiento y que básicamente consiste, según él, en que se «construye la vida consciente desde los datos [tomándolos] como objetos, por así decir, acabados»[308]. En este orden de ideas, resulta indiferente tanto la forma de concebir estos datos en cuanto "átomos psíquicos", como la distinción realizada previamente en el interior de esta esfera de objetos existentes «entre datos sensibles y vivencias intencionales en tanto datos de otra clase». Lo que ahora verdaderamente me importa resaltar de este pasaje es la posición final que Husserl adopta allí defendiendo su última distinción y la necesidad de que no sea rechazada completamente. Según él cabe, al menos, la posibilidad de poder «como ego, orientarse a los objetos inmanentes como objetos de la experiencia inmanente, es decir, como objetos del tiempo inmanente y esto es, evidentemente, lo primero para el principiante en fenomenología». Esta labor sería, por otra parte, la emprendida en *Ideas* I. Con todo, lo interesante aquí estriba –repitámoslo una vez más– en que Husserl haya mencionado nuevamente aquí el hecho de haber prescindido consciente y expresamente en esta obra de «los problemas de la conciencia inmanente del tiempo o, lo que es igual, de la constitución de estos objetos de la temporalidad egológica». Husserl vincula así nuevamente la idea, por un lado, de tener que diferenciar ambos niveles en la constitución de la conciencia con el anuncio, por otro, de la posibilidad de concebir, igualmente, la «distinción radical entre *datos hyléticos* y *funciones intencionales*». Se trata, además, de un anuncio enfocado a la «"interioridad" inmanente del ego» en la que «no hay objetos previos, ni evidencias que sólo captan lo que previamente existe»[309]. En definitiva, habrá que considerar una cierta "pasividad" última a la hora de determinar la constitución de los datos temporales reconociendo, igualmente, la intencionalidad peculiar que manifiesta tener esta conciencia impresional. Este propósito adelanta, en buena parte, el núcleo central de la exposición que Husserl realiza en las *Lecciones* a las voy a referirme en el siguiente excursus. Conviene, no obstante, no alejarnos excesivamente de nuestra reflexión y de la meta que ha estado presidiendo este apartado recordando ahora que nuestra principal intención tendía a profundizar (un poco más hondo quizá de lo que el propio Levinas pretendió llegar en su tesis) en el difícil problema de los datos hyléticos así como en la posibilidad, dejada en indeciso por el Husserl en *Ideas* I, de considerar estos datos de manera aislada respecto a la intencionalidad.

308 *FtL*, § 107-c, pp. 292s.
309 Ibíd.

EXCURSUS: SOBRE LA CONCIENCIA INTERNA DEL TIEMPO

El estudio pormenorizado de la «*maravilla de la conciencia del tiempo*» será, a pesar de todo lo dicho, pospuesto nuevamente en *Ideas* I, dilatando aún un poco más el complicado proceso de su composición[310]. La vida de la conciencia no puede ser comprendida por completo, sin embargo, al margen del tiempo en el que ella vive y es en realidad. A un estudio de la teoría de la intuición husserliana no le está permitido, en consecuencia, prescindir sin más de las investigaciones que Husserl ha ido realizando paulatinamente sobre la intuición originaria del tiempo. De esta necesidad da buena prueba una lapidaria nota de Husserl en la introducción del texto publicado en 1928. A propósito de la necesidad de distinguir entre un tiempo sentido y un tiempo percibido, se afirma que «"lo sentido" (*"Empfunden"*) sería, pues, indicación de un concepto de relación que, en sí, nada diría sobre si lo sentido es sensual o si, en realidad, es inmanente en el sentido de lo sensual, en otras palabras, quedaría abierto si lo sentido mismo está ya constituido, y quizá de manera distinta de lo sensual. –Pero es mejor que toda esta diferenciación quede al margen; no toda constitución tiene el esquema contenido de aprehensión-aprehensión (*Auffassungsinhalt-Auffassung*)»[311]. Esta última observación de Husserl posee, a simple vista, un alcance extraordinario y no pasó desapercibido a ojos de muchos autores como fue el caso, por ejemplo, de Merleau-Ponty. Para este filósofo, la afirmación realizada por el maestro en su nota suponía, en efecto, un paso decisivo con vistas a superar cierto tipo de intelectualismo incapaz de concebir el tránsito a la cosa misma sino era a través de la interpretación o la apercepción[312]. En cualquier caso, lo

310 A este propósito pueden consultarse la «Introducción» de Rudolf Boehm a la edición ya citada de las *Lecciones* así como la investigación que antepone Rudolf Bernet a su edición de Edmund Husserl, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)* (Felix Meiner: Hamburg 1985).

311 *ZtB*, § 1, p. 7, n.1. Sobre el significado de esta nota cf. la «Introducción» de Rudolf Boehm en *ZtB*, pp. XXXVss. Para las consecuencias de la aplicación del esquema aprehensión/contenido de aprehensión de la temporalidad inmanente y su no validez para la constitución de la temporalidad preinmanente cf. Alexander Schnell, *Temps et Phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)* (Hildesheim: Olms 2004) pp. 21ss., 73ss. y 201ss.

312 «Husserl [...] ha definido durante mucho tiempo la conciencia o la imposición de un sentido por el esquema *Auffassung-Inhalt* y como una *beseelende Auffassung*. Da un paso decisivo reconociendo, desde las *Conferencias sobre el tiempo*, que esta operación presupone otra más profunda por la cual el contenido mismo se prepara para esta aprehensión. "No toda constitución se hace según el esquema *Auffassungsinhalt-Auffassung*". *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, p. 5, nota 1» (Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*... o.c., p. 169, n.9).

relevante de toda esta reflexión es el enorme conflicto que acarrea el hecho de introducir ahora el dato de la temporalidad en las sensaciones.

El problema se plantea en los términos siguientes: descartada la teoría sensualista, definimos la sensación como lo no intencional, como la base que anima la aprehensión para lograr así, como rendimiento, alcanzar el objeto. De este modo, tenemos que los contenidos representantes (para emplear la terminología general de las *Investigaciones*) no pueden ser confundidos ya nunca más con las notas de las cosas que aparecen. Pero para poder acceder a su descripción fenomenológica hemos tenido por fuerza que permanecer anclados en el sólo aparecer de lo que aparece. En todas estas descripciones fenomenológicos nos movíamos, como dice Husserl, «dentro del marco de la conciencia interna»[313], es decir, considerando sólamente el dominio cerrado de las vivencias tal como ellas se nos dan en la conciencia interna constituida pero –y esto es lo verdaderamente importante ahora– sin tematizar el plano intencional que está a la base y que, de algún modo, constituye y fundamenta al anterior. Me estoy refiriendo, claro está, a ese nivel de objetivación más radical, fruto del análisis de la propia conciencia interna de tiempo como conciencia absoluta constituyente (recordemos que llegamos, incluso, a denominarla "subjetividad absoluta") que «precede a *toda* constitución»[314].

La nueva perspectiva obliga a Husserl a realizar un primer ajuste: «lo que en las *Investigaciones lógicas* llamábamos "acto" o "vivencia intencional" es, sobre todo, un río en el que se constituye una unidad temporal inmanente (el juicio, el deseo, etc.), que tiene su duración inmanente y que, evidentemente, se efectúa más o menos rápido»[315]. Pero si los actos tienen duración, también las sensaciones, como partes integrantes suyas, han de tenerla. De lo que se trata ahora, pues, es de intentar describir en qué manera afecta la conciencia de tiempo al ámbito de las sensaciones. En principio, el principal cambio con respecto a las anteriores consideraciones se produce como consecuencia de introducir la distinción intencional impuesta por la doble intencionalidad del río de la conciencia[316]. En este sentido, la enseñanza decisiva de Husserl en estas páginas consiste, como muy bien advirtiera ya Heidegger desde un principio, en haber

313 *ZtB*, «Beilage XII: Das innere Bewußtsein und die Erfassung von Erlebnissen», pp. 127s.
314 *ZtB*, § 35, p. 73.
315 *ZtB*, § 37, p. 76.
316 Cf. *ZtB*, § 39, pp. 80ss; «Beilage VIII: Doppelte Intentionalität des Bewußtseinsstromes», pp. 116ss.

mostrado el carácter intencional de la conciencia del tiempo[317]. Este carácter se desprende, en efecto, de la propia condición transcursiva del tiempo que no es sólo presente, sino también pasado y futuro. Lo que se pretende, por tanto, es describir el dato fenomenológico que da cuenta, inicialmente, del "aparecer" de la sucesión, del cambio, de la duración. La pregunta fundamental que Husserl se va a hacer entonces es «¿qué encierra este aparecer?»[318].

Siguiendo el curso descriptivo, nos percatamos que lo primero que hay que investigar es la aparición en la conciencia de objetos temporales, es decir, objetos que «no son sólo unidades en el tiempo, sino que también contienen en sí la extensión de tiempo»[319]. Sólo sujetándonos a este orden de ideas estaremos en condiciones para poder dar el paso siguiente en nuestra reflexión reparando, esta vez sí, en el fenómeno de la constitución del tiempo mismo. Una vez adoptada esta perspectiva, hay que comenzar distinguiendo entre tiempo subjetivo y tiempo objetivo, pues fue su confusión, precisamente, lo que abocó al fracaso a las doctrinas psicologistas sobre el origen del tiempo. Y es que, como dice Husserl, «duración de la sensación y sensación de la duración son dos cosas distintas. E igualmente sucede con la sucesión. Sucesión de sensaciones y sensación de la sucesión no es lo mismo»[320]. Pues bien, cuando hablamos de la conciencia del tiempo nos estamos refiriendo, justamente, a la captación de la sucesión de sensaciones que es la que logra como rendimiento la constitución de la sucesión misma. Mi propósito aquí, con todo, se refiere, únicamente, al primer estadio en el orden constitutivo limitándome, además, a considerar tan sólo lo concerniente a las sensaciones en cuanto datos hyléticos concretos.

Husserl toma como ejemplo base el fenómeno auditivo para elaborar su teoría de la retención que es, fundamentalmente, de lo que ahora paso a ocuparme. En la perspectiva escogida, se han eliminado toda interpretación y posición trascendentes, preocupándonos en describir, exclusivamente, el sonido vivido en la inmanencia de la conciencia, esto es, la sensación como puro dato hylético. En el ejemplo de la escala musical que suena con el menor intervalo posible entre las notas, consideramos cada una de ellas como una sensación que va dejando paso sucesivamente a otra. Estamos, pues, ante un objeto temporal inmanente: la sensación que dura o que se distiende en la temporalidad. Pero

317 Cf. «Vorbemerkung des Herausgebers» en *ZtB*, p. XXV.
318 *ZtB*, § 6, p. 15.
319 *ZtB*, § 7, p. 23.
320 *ZtB*, § 3, p. 12.

decir que la sensación dura no significa otra cosa más que comienza y acaba. De lo que se trata ahora es de describir qué es lo que ocurre con esa unidad cuando llega a su fin, es decir, qué sucede con una sensación que, tras un comienzo, termina "retrocediendo", finalmente, hacia un pasado siempre más lejano. El entrecomillado aquí es fundamental porque lo que he introducido es, ciertamente, una imagen espacial de tiempo y, en adelante, tendré que asegurar que esta interpretación no acabe desvirtuando esencialmente la descripción que vengo efectuando. En cualquier caso, lo que Husserl piensa es que en este retroceder del sonido como sensación, «en este sumergirse (*zurücksinken*), yo lo "sujeto" aún, lo mantengo en una "retención", y en tanto que ella persiste, él tiene su propia temporalidad, él es el mismo y su duración es la misma». El tener en la re-tención es, por tanto, un modo distinto de estar dado el sonido. En realidad, el sonido determinado en el ahora ya no suena más, se podría decir que está –en expresión del propio Husserl– «como un [sonido] muerto, que no se produce ahí más en vivo, una formación que no anima ningún punto de producción del ahora pero que, sin embargo, se modifica continuamente y se sumerge en el "vacío"»[321]. La cuestión entonces es cómo puedo seguir diciendo que el dato hylético ha desaparecido mientas afirmo, a la vez, que es el mismo objeto el que está re-tenido.

La solución de Husserl consiste en tomar en serio algo que hasta el propio Brentano pasó por alto en sus descripciones a pesar, incluso, de haber reconocido la distinción radical entre contenidos primarios y caracteres de acto[322]. Lo que se conserva en la modificación en el modo de estar dado el objeto como pasado (en la retención, en definitiva) es, claro está, la intencionalidad. «Es un hecho general y esencialmente fundamental que cada ahora, en cuanto se sumerge en el pasado, mantiene su estricta identidad. Dicho fenomenológicamente: la conciencia del ahora, que se constituye sobre la base de la materia A, se transforma continuamente en una conciencia de pasado mientras al mismo tiempo se levanta siempre una nueva conciencia de ahora. En esta transformación, la conciencia que se modifica mantiene (y esto pertenece a la esencia de la conciencia del tiempo) su intención objetiva»[323]. El resultado al que nos conduce esta última afirmación es a concebir la retención como intencionalidad cuya estructura no tiene porqué contar ya con ninguna base hylética que le sirva de soporte. Esta es, al menos, la conclusión a la que Husserl llega en sus análisis

321 *ZtB*, § 8, pp. 24s.
322 *ZtB*, § 6, p. 19.
323 *ZtB*, § 30, p. 62.

sobre la peculiar intencionalidad que conforma la retención: «La conciencia retencional contiene, como parte ingrediente (*reell*), la conciencia de pasado del sonido, recuerdo primario de sonido, y no hay que descomponerla en sensación de sonido y aprehensión como recuerdo»[324].

Lo que acabo de exponer permite aclarar ahora mucho mejor aquel enigmático enunciado de las *Investigaciones* que abrió este excursus sobre la conciencia interna del tiempo donde se dejaba en indeciso la posibilidad de que se dieran «materias sin forma y formas sin materia»[325]. Mi hipótesis, avalada por algunos indicios encontrados en la misma dirección en obras posteriores, apuntaba a que Husserl se habría encontrado con esta peculiar y comprometida situación fenomenológica en el desarrollo de sus descripciones acerca de la conciencia interna del tiempo. La indicación realizada al comienzo de las *Lecciones* en las que se recogen estos análisis vino a confirmar de nuevo nuestra interpretación al advertir allí su autor, de manera también un tanto enigmática, que «no toda constitución tiene el esquema contenido de aprehensión-aprehensión (*Auffassungsinhalt-Auffassung*)»[326]. Pues bien, lo que aquí me interesa poner de manifiesto es que esta advertencia se cumple, justamente, en el caso de la retención cuya estructura interna, según se acaba de ver, se reduce a ser toda ella intencionalidad.

Se exigiría ahora una tematización exhaustiva de la peculiar y compleja intencionalidad que muestra poseer la conciencia interna del tiempo. Recordemos, sin embargo, que mi propósito inicial en este excursus fue, tan sólo, el de ofrecer una explicación algo más detallada del controvertido tema de los datos hyléticos, al que Levinas se había referido someramente como primero de los escollos con los que habitualmente tropieza la teoría husserliana de la conciencia intencional. El estudio de tan delicada cuestión centra el presente excursus en el que intento demostrar, además, la hipótesis de su conexión con los análisis realizados por Husserl sobre la conciencia interna del tiempo. Mi propósito no consiste, por tanto, en agotar toda la enseñanza de Husserl a este respecto, ni pretendo tampoco discutir las posiciones principales de su planteamiento. Llegados a este punto, debo decir, no obstante, que la doctrina husserliana sobre la conciencia interna del tiempo se presenta ante nuestros ojos como un instrumento precioso a la hora de considerar la estructura completa de la vida de la conciencia.

324 *ZtB*, § 12, p. 32.
325 *Ideen* I, § 85, p. 193.
326 *ZtB*, § 1, p. 7, n.1.

La demora que sufre aquí el avance de mi exposición la doy aquí por bien empleada en aras de una mayor clarificación de todo lo que hasta el momento he venido diciendo en torno a la compleja y variada vida consciente. Con este mismo objetivo, considero que los análisis acerca de los dos componentes de los que, según Husserl, consta toda aprehensión global de un objeto, adquieren ahora una especial relevancia. La constitución del objeto cuenta, en efecto, con un primer componente que es el que «constituye el objeto según sus determinaciones extratemporales»; siendo el otro componente el encargado de lograr «el lugar de tiempo, el ser ahora, el haber sido, etc.»[327]. Pues bien, lo curioso es, precisamente, la analogía que Husserl establece entre esos dos modos de darse espacial y temporalmente un objeto. A continuación ofrezco una breve explicación de este asunto intentando completar todo lo que he venido diciendo a lo largo de este trabajo acerca del horizonte de potencialidad con el que siempre nos aparece dada la cosa exterior. Mi siguiente misión es, pues, la de ver cómo el aspecto temporal incluye también la perspectiva potencial. Es este, por cierto, un tema del que Levinas olvida dar cuenta en su tesis aún cuando, en mi opinión, debería ser una tarea obligada cuando el objetivo que se persigue pretende tematizar, en toda su integridad, la teoría de la intuición husserliana.

Si recordamos, una de las conclusiones a las que nos condujeron los análisis de la percepción de la cosa fue que la forma de darse de ésta resultaba ser siempre y esencialmente inadecuada. Levinas, citando a Husserl, decía que «la cosa nunca es conocida completamente: su percepción se caracteriza esencialmente por el hecho de ser *inadecuada*»[328]. Los motivos para esta inadecuación residían, por una parte, en el hecho de que ningún escorzo aislado podía llegar a identificar la cosa y en que el número de estos apareceres era, por otro lado, siempre infinito. En este carácter de infinitud propio del proceso perceptivo radicaba, precisamente, la independencia con la que Levinas caracterizaba la trascendencia de la cosa. Como dije entonces, la enseñanza fundamental de toda la reflexión realizada por Husserl a este respecto consistía, en primer lugar, en la posibilidad –inherente a la conciencia– de que la cosa pueda ser experimentada *in infinitum.* A esta posibilidad la denominamos como carácter de perceptibilidad (*Wahrnehmbarkeit*)[329] de la cosa y dijimos, además, que para que ella se diera de veras había que tener en cuenta, en segundo lugar, otro dato fundamental, a saber: que «el objeto que perdemos de nuestra visión *actual* no desaparece

327 *ZtB*, § 30, p. 63.
328 *THI*, p. 45. Cf. *Ideen* I, § 3, pp. 13-14; § 44, pp. 91-92; § 138 pp. 319-320, etc.
329 Cf. *Ideen* I, § 47, p. 102.

de la conciencia, él es dado, en forma potencial, como objeto de una conciencia actual posible»[330]. Un presupuesto básico subyace a todas estas ideas y es que «la *corriente de las vivencias nunca puede consistir en puras actualidades*»[331]. Esta tesis de Husserl así formulada se convirtió, en realidad, en el nervio central desde el que pude vertebrar toda mi reflexión acerca del horizonte de inactualidad que permanentemente rodea la corriente continua de las vivencias.

El paso siguiente fue ver, por tanto, cómo la conciencia se hallaba siempre desbordada por un horizonte de inactualidad, circundada por un halo de potencialidad que se encuentra presto a pasar, y de forma continuada, al modo de la actualidad. La afirmación principal sostenida por Husserl a tal efecto era que las vivencias se hallan siempre «*prestas a ser percibidas* (*Wahrnehmungsbereit*)». Esta disposición a la percepción representaba, en principio, uno de los rasgos que definen el ser de la conciencia de manera análoga a la noción de perceptibilidad (*Wahrnehmbarkeit*) desde la que anteriormente había quedado determinada la cosa exterior. En el curso de toda aquella reflexión hubo que establecer, sin embargo, una diferencia esencial entre ambos conceptos y es que, en el caso de los objetos exteriores, esta perceptibilidad remite siempre –explícita o implícitamente– a la conciencia, mientras que cuando decimos que la vivencia está presta a la percepción se indica, más bien, el hecho de que esto es así «por el simple modo de su existir ahí (*Dasein*) [...] para aquel yo al que ella pertenece»[332].

La clave de toda aquella argumentación estaba, no obstante, en que esta disposición que manifiestan tener las vivencias a ser percibidas no significa, en absoluto, que ellas sean simplemente objeto de la conciencia, sino que se trata –como dice Levinas– de una «posibilidad inherente a la existencia misma de la conciencia»[333]. Husserl habría sugerido esta misma idea cuando subraya el dato de que «"todas las vivencias son conscientes"». En resumen, las vivencias no son sólo conscientes cuando reflexionamos sobre ellas, «sino que ellas ya están ahí, irreflexivamente, como "trasfondo"»[334] prestas a ser percibidas. Pues bien, lo que ahora digo es que esta "existencia" de la vivencia previa a la reflexión sólo puede ser comprendida satisfactoriamente si se tiene en cuenta su constitución en la conciencia inmanente del tiempo. Lo que falta aún por demostrar es,

330 *THI*, p. 44.
331 *Ideen* I, § 35, p. 73.
332 Ibíd., § 45, p. 95.
333 *THI*, p. 56.
334 *Ideen* I, § 45, p. 95. El entrecomillado es suyo.

por tanto, que esta perspectiva temporal ha sido pensada por Husserl, además, de modo análogo a la percepción espacial.

La idea que acabo de enunciar habría sido defendida expresamente por el fundador de la fenomenología en el nivel de *Ideas* I que fue, si se recuerda, el lugar preciso donde se sostuvo la tesis de que «*la conciencia originaria del tiempo funciona de suyo como una conciencia perceptiva*»[335]. Debo aclarar que con ello no se está diciendo, ni mucho menos, que la conciencia del tiempo sea algo así como un «continuo percibir inmanente», un reflexionar interno de modo continuado en el que las vivencias sean puestas objetivamente, es decir, aprehendidas actualmente como existentes. En cualquier caso, la hipótesis con la que aquí estoy trabajando sostiene este mismo juicio sólo que enfocado de manera positiva, es decir: que también en el aspecto temporal se puede hablar perfectamente de un horizonte de potencialidad. Coincido así, básicamente, con la interpretación que Kolakowski ofreciera acerca este asunto. Para este autor, en efecto, constituye «un rasgo inalienable de los actos intencionales el que cada proceso subjetivo tiene un "horizonte de referencia". Toda experiencia real –sigue diciendo– incluye *realmente* a la *potencial* y esto tanto en los aspectos espaciales y temporales de las cosas»[336]. Lo que sucede es que la reflexión del filósofo polaco se detiene justo en el plano de la simple enunciación sin que apenas se propongan argumentos convincentes sobre los que poder cimentar adecuadamente la tesis aquí defendida.

En principio, lo que Husserl está en condiciones de afirmar a estas alturas de su carrera intelectual es que «toda vivencia real, como existente presente –o, podemos decir también, como unidad temporal constituida en la conciencia fenomenológica del tiempo– lleva consigo, en cierto modo, su carácter de ser, *de manera semejante a un* [objeto] *percibido*»[337]. Algún indicio en esta misma dirección se puede ya rastrear en las primitivas *Lecciones* de 1905. De hecho, en el pasaje donde se nos hablaba de los dos componentes que integran la aprehensión global de un objeto, Husserl advierte que no hay que perder de vista el que los contenidos de aprehensión (de cuya objetivación –no lo olvidemos– surge claramente el objeto que dura) son, sin embargo, «objetos temporales que se producen en una sucesión como un continuo de impresiones originarias (*Urimpressionen*) y retenciones, y que estos escorzos temporales (*Zeitabschattungen*)

335 Ibíd., § 113, p. 255. Cf. *ZtB* «Beilage XII: Das innere Bewußtsein und die Erfassung von Erlebnissen», p. 127..

336 Leszek Kolakowski, *Husserl y la búsqueda de la certeza* (Madrid: Alianza 1977) p. 57.

337 *Ideen* I, § 113, p. 255.

de los datos de sensación tienen su significado para las determinaciones temporales de los objetos constituidos por su medio»[338]. El dato determinante aquí es que se califica al continuo de impresiones originarias y de retenciones como «escorzos temporales de los datos de sensación».

No es este, sin embargo, el único lugar en el que Husserl va a echar mano de la comparación espacial para referirse al fenómeno del tiempo. Así, por ejemplo, cuando realiza la distinción entre «el objeto duradero, inmanente», y «el objeto en el cómo» (lo consciente como actualmente presente o como pasado) en realidad no está haciendo más, en definitiva, que introducir aquella diferenciación que se puso a la base de este excursus entre un tiempo objetivo y un tiempo subjetivo. Precisemos, no obstante, que esta separación fue llevada a cabo, como no podía ser menos, dentro del ser de la conciencia. Resultaba evidente entonces que se debía reconocer «una dualidad de sentido al hablar de "intencionalidad", según tengamos a la vista la referencia del aparecer a lo que aparece, o bien, la referencia de la conciencia, por una parte, a lo que "aparece en el cómo", por otra, a lo que aparece sin más». Pero lo importante aquí reside en la manera en que el fundador de la fenomenología ha entendido este modo de datitud característico del tiempo subjetivo y es que, según él, a «este aparecer "objeto en el modo de decurso" (*Ablaufsmodus*) no podremos llamarlo conciencia (como tampoco llamaremos una conciencia al fenómeno del espacio, al cuerpo físico en el cómo del aparecer de este o de aquel lado, de cerca o de lejos)»[339]. La cuestión va aún más lejos cuando reparamos nuevamente en la nota a pie de página insertada al principio de su exposición y en la que se admite, expresamente, como yendo de suyo, la posibilidad de «poner en paralelo estos modos de aparecer y de conciencia de los objetos temporales con la manera en la que una cosa espacial aparece y es consciente en orientación cambiante»[340]. Husserl llega a considerar aquí mismo, incluso, la posibilidad de contemplar las «orientaciones temporales» en las que aparecen las cosas espaciales como objetos temporales. A la luz de esta perspectiva, intentaré a continuación tematizar ese modo peculiarísimo de datitud que es el tiempo subjetivo.

Comienzo diciendo que Husserl ha evitado emplear el término "apareceres" para referirse a estos fenómenos que constituyen objetos temporales, puesto que ellos mismos pueden ser considerados, bajo otra perspectiva, como objetos

338 *ZtB*, § 30, p. 63.
339 *ZtB*, § 9, p. 27.
340 *ZtB*, § 9, p. 26 n.1.

inmanentes. En su lugar, convenimos en hablar por el momento de «"fenómenos en decurso o decursivos" (*Ablaufsphänomenen*) o, mejor aún, de "modos de orientación temporal" (*Modis der zeitlichen Orientierung*) y, con respecto a los mismos objetos inmanentes, de sus "caracteres decursivos" (por ejemplo, ahora, pasado)». No está de más advertir, sin embargo, que todas estas distinciones sólo pueden llevarse a cabo por medio de la abstracción. Lo único cierto que sabemos hasta la fecha del fenómeno decursivo en cuestión es que se trata de «una continuidad de mudanzas constantes que forma una unidad inseparable»[341]. El problema se presenta cuando Husserl introduce esta continuidad para caracterizar no sólo al tiempo objetivo, al tiempo constituido en el flujo temporal de manera absolutamente fija, idéntica y homogénea[342], sino para denotar también el tiempo vivido, el tiempo subjetivo que «se constituye en la conciencia absoluta atemporal»[343]. Dejando al margen la espinosa dificultad del continuo a la que nos conduciría un tratamiento riguroso de esta consideración, me conformo seguidamente con analizar el tipo de relación que guarda el fenómeno del cambio continuo y heterogéneo de las modificaciones de conciencia con la conciencia del tiempo objetivo.

El principal dato que quiero poner de relieve es que Husserl ha explicado esta relación recurriendo, justamente, a la analogía con la conciencia espacial. La cuestión es la siguiente: la conciencia del tiempo se presenta a nuestra reflexión como una corriente en continuo cambio, en modificaciones sucesivas, y lo que tratamos de aclarar es cómo puede ser entonces que, a pesar de esta sucesiva mudanza, logremos tener conciencia de un tiempo objetivo, es decir, conciencia de un objeto temporal que aparece dado, finalmente, en absoluta identidad e individualidad. El problema es, pues, el de la constitución de la identidad objetiva referida, en este caso, a objetos temporales. Me pregunto, en definitiva, ¿cómo puedo estar refiriéndome al mismo sonido cuando éste, ciertamente, va hundiéndose y desapareciendo en el pasado?. Pues bien, la respuesta que Husserl da en las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* es que esta "consistencia individual" del objeto se consigue gracias a la «conservación de la

341 *ZtB*, § 10, p. 27.

342 Cf. *ZtB*, § 31, pp. 64ss.

343 *ZtB*, «Beilage VI: Erfassung des absoluten Flusses. –Wahrnehmung in vierfachem Sinn», p. 112. Una exposición detallada de esta problemática puede verse en la obra de Pillar Fernández Beites cuya tesis principal defiende, precisamente, la idea de que la continuidad sólo se puede atribuir al tiempo objetivo y es que, a diferencia del tiempo subjetivo, el tiempo objetivo resulta ser homogéneo y se puede, en consecuencia, espacializar. Cf. Pilar Fernández Beites, *Fenomenología del ser espacial...* o.c., pp. 201ss

intención objetiva» que nos salió al paso al hablar de las retenciones. Desde este punto de vista, el objeto no sólo mantiene su "consistencia específica" como fruto del primer componente de la aprehensión, es decir, de la captación no temporal de los datos de aprehensión, sino que se conserva, igualmente, «como [objeto] individual, o sea, determinado temporalmente, que se sumerge en el tiempo con su determinación temporal»[344].

La intencionalidad que caracteriza la conciencia del tiempo transcurre, en efecto, en tres direcciones distintas que son pasado, presente y futuro. Cuando consideramos, por ejemplo, la conciencia de las diferencias en el "aparecer" del sonido inmanente nos encontramos con que «únicamente el punto de la duración que está caracterizado como ahora [es] percibido con plena propiedad» mientras que «del tramo transcurrido decimos que sería consciente en retenciones»[345]. Pues bien, según la terminología (de raigambre claramente humeana) empleada aquí por Husserl, «el "punto-fuente" (der *"Quellpunkt"*) con el que comienza la "producción" del objeto que dura es una impresión originaria (*Urimpression*)»[346]. Es esta conciencia originaria del sonido-ahora la que se modifica continuamente en su transcurso y pasa a retención. Como indiqué ya, la re-tención lo es, en realidad, del sonido que ya ha sido. Lo que en este momento hay que considerar es, por tanto, la posibilidad de poder pensar a la retención a su vez como «un ahora, una existencia actual». Se trata de una posibilidad que viene dada, en última instancia, por la doble intencionalidad de la conciencia en la que «un rayo de mención puede dirigirse al ahora: a la retención; pero puede dirigirse también a lo consciente retencionalmente: al sonido pasado»[347]. Esta dualidad es la que permite diferenciar, al mismo tiempo, una doble dirección en la unidad de la corriente de conciencia que finalmente se constituye. Mientras en la primera dirección me dirijo, transversalmente, al sonido que dura, considerando la intencionalidad que sirve para constituir el tiempo inmanente, en la actitud de la intencionalidad longitudinal me encamino, en cambio, a examinar un tramo de la corriente; la conciencia capta, entonces, la propia unidad de la serie de fases que fluyen en el continuo de la misma[348].

344 *ZtB*, § 30, p. 63.
345 *ZtB*, § 9, p. 26.
346 *ZtB*, §11, p. 29. Cf. «Beilage I: Urimpression und ihr Kontinuum der Modifikationen», p. 99.
347 Ibíd.
348 Cf. *ZtB*, § 39, pp. 80ss; «Beilage VIII: Doppelte Intentionalität des Bewußtseinsstromes», pp. 116ss. Cf. Alexander Schnell, *Temps et Phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*... o.c., pp. 158ss.

La situación a la que nos enfrentamos puede ser descrita en los siguientes términos: En cada ahora actual de la conciencia tiene lugar, de manera incesante, esa modificación de la misma que llamamos retención. Sucede que este tránsito se realiza, a su vez, de manera continuada, es decir, que «yendo a lo largo del río o con él, tenemos una serie continua de retenciones pertenecientes al punto inicial»[349]. Husserl llega a hablar, incluso, de la impresión originaria como una especie de «núcleo de una cola de cometa de retenciones» y a considerar la falta de límite para este campo temporal, si bien esta posibilidad es contemplada por él sólo *idealiter*[350]. Pero es que en cada modificación retencional debe tenerse en cuenta, además, una duplicación según lo que acabo de exponer en el párrafo anterior. La necesidad de introducir en la corriente estas series retencionales dobles viene dada, en realidad, por la consideración de una u otra dirección en la intencionalidad. Tendríamos así, por una parte, la serie de retenciones "internas" que expresan el tránsito de una percepción del objeto a una modificación retencional y que constituyen, como se vio, la corriente de tiempo como unidad, y, por otro lado, la serie de retenciones "externas" como fruto del paso a una conciencia de la percepción que ha sido o, dicho de otra manera, del tránsito del percibir a una modificación retencional del percibir que es la serie que constituye, finalmente, el tiempo objetivo[351].

De lo dicho hasta ahora sobresale fundamentalmente el papel principalísimo que adquieren estos escorzos temporales que llamamos retenciones, así como su peculiar intencionalidad en la constitución ya sea de la objetividad sensible como paso al pasado del presente vivo, o bien se trate de la constitución del objeto y su posición fija en el orden temporal objetivo. En todo caso, parece claro que, junto al variar de los modos subjetivos de datitud, mejor aún, en esta incesante modificación, se constituye el orden temporal propio del tiempo objetivo y que esa constitución se lleva a cabo de modo semejante al escorzamiento que tiene lugar en la perspectiva espacial. Con ello no hemos hecho apenas más que rozar los bordes del misterio que es la conciencia interna del tiempo. Tematizar en rigor todas las cuestiones que nos van saliendo aquí al paso de la reflexión excedería, sin embargo, los límites impuestos para este trabajo. Me conformaré, pues, con haber levantado acta del vacío en el que Levinas deja en su tesis todo lo concerniente a la intuición del tiempo originario. A modo de resumen, podemos decir que la conciencia interna del tiempo se presenta ya a

349 *ZtB*, § 11, p. 29.
350 Cf. *ZtB*, § 11, pp. 30-31, n.1.
351 Cf. *ZtB*, «Beilage VIII: Doppelte Intentionalität des Bewußtseinsstromes», pp. 117s.

los ojos del Husserl de las Lecciones de 1905, en mi opinión, como la forma última de la síntesis, de la unificación de la corriente de la conciencia. En realidad, los términos con los que el fundador de la fenomenología se refiere a esa conciencia son los de «temporalidad prefenoménica, preinmanente [que] se constituye intencionalmente como forma de la conciencia tempoconstituyente (*Form des zeitkonstituirenden Bewußtseins*)»[352]. Pues bien, la enseñanza principal que he pretendido poner de manifiesto en este breve excursus es que la corriente de las vivencias no se limita a la pura actualidad[353]. Recuérdese que fue ésta, precisamente, la principal conclusión que se desprendió del análisis de aquel trasfondo potencial que rodea a toda vivencia. Cuando ahora se trata de dirigir la mirada a la estructura de la conciencia interna del tiempo, vemos que tampoco ella se limita a conformarse con la mera intencionalidad impresional propia del presente momentáneo, sino que en su interior se vive de consuno tanto el horizonte continuado de pasado constituido por las retenciones, como la anticipación de futuro que nos acercan las protenciones. Sólo a través de la simultánea colaboración de estos escorzos temporales se nos rinde el objeto en su aparecer, es decir, como objeto idéntico que posee una posición temporal fija, determinada e individual.

23. El problema del yo: la trascendencia en la inmanencia

Poco a poco vamos dándonos cuenta de la insondable y compleja riqueza que posee la vida de conciencia. El estudio descriptivo de su estructura y de la intencionalidad como principal característica suya se convirtió en el objetivo fundamental que Levinas se marcó para buena parte de su tesis. Pero este estudio no podía pasar por alto lo que nuestro autor denomina, de manera, creo yo, un tanto incorrecta, como «el carácter personal de la conciencia»[354]. La tarea de tematizar el papel que desarrolla el yo en la vida de la conciencia es, obviamente, una empresa que escapa a mi propósito y que me conduciría, por otra parte, a elaborar otro tipo de trabajo distinto al que aquí estoy presentado. En este apartado intentaré ofrecer, no obstante, una breve introducción de este

352 *ZtB*, § 39, p. 83. Cf. Ibíd., «Beilage XI: Adäquate und inadäquate Wahrnehmung», p. 125.
353 «der *Erlebnisstrom kann nie aus lauter Aktualitäten bestehen*» (*Ideen* I, § 35, p. 73).
354 *THI*, p. 82.

asunto procurando precisar en buena medida las escuetas afirmaciones que Levinas vierte en las apenas dos páginas de su tesis dedicadas a ventilar el tema[355].

La consideración del yo como personalidad es, sin duda, una licencia que nuestro autor se puede permitir a estas alturas de su obra. En realidad, tal caracterización sólo estaría justificada a la luz de los análisis realizados por Husserl con posterioridad a las obras que Levinas tuvo a la vista en el momento de redactar su tesis. De hecho, él mismo menciona estas «próximas publicaciones» aún no accesibles al público y en las que se puede apreciar ya nítidamente la transformación y evolución que el pensamiento de Husserl efectúa sobre el problema del yo[356]. Sabido es, en efecto, que en el nivel temprano de las *Investigaciones Lógicas*, el fundador de la fenomenología no creía todavía necesario introducir un yo en la descripción de las vivencias[357]. Esta misma postura será la que en buena parte adopte incluso en las investigaciones paralelas sobre la conciencia interna del tiempo a las que antes he hecho referencia. La concepción de Husserl, sin embargo, experimentará ya una notable variación en la segunda redacción de las *Investigaciones*[358]. Este cambio se produce, sobre todo, a la luz

355 Entre los numerosos estudios publicados sobre el problema del yo en Husserl destaco los siguientes: Los análisis ya clásicos de Klaus Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1966) y Eduard Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1974); las contribuciones más recientes efectuadas por Tetsuya Sakakibara, «Das Problem des Ich und der Ursprung der genetischen Phänomenologie bei Husserl» en *Husserl Studies* 14 (1997) pp. 21–39 y, entre los nuestros, por Pilar Fernández Beites, «El yo y su donación prerreflexiva» en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (2002) pp. 393-417.

356 Esta evolución se advierte ya claramente en los análisis de la época de Freiburg, por ejemplo en *Ideas* II. Cf. Richard Cobb-Stevens, «Body, Spirit and Ego in Husserl's Ideas II», en Anna-Teresa Tymieniecka (ed.), *Soul and Body in Husserlian Phenomenology. Man and Nature*: *Analecta Husserliana* Vol. XVI (1983) pp. 243–258. Entre nosotros, el último en poner de manifiesto la primacía concedida por Husserl a la actitud personalista sobre la naturalista en el texto de *Ideas* II ha sido Jesús M. Díaz Álvarez en el libro que tiene por base su tesis: *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología* (Madrid: UNED 2003) y más concretamente las pp. 177-237.

357 La crítica más frecuente que se imputa a Husserl es haber privilegiado una noción de conciencia volcada exclusivamente en el tema de la intencionalidad descuidando, en cambio, las posibilidades que le hubieran brindado una consideración mucho más atenta tanto de la estructura temporal del arroyo de la conciencia, como de la autopercepción de las propias vivencias. Cf. el intento de Dan Zahavi de defender la postura adoptada por el maestro a este respecto en «The Three Concepts of Consciousness in *Logische Untersuchungen*»... o.c., pp. 51-64.

358 Un acercamiento a la postura inicial de Husserl en esta V Investigación respecto al yo fenomenológico y su rechazo de la teoría neokantiana del yo puro se puede encontrar en el excelente artículo de M. García-Baró, «La filosofía primera de Edmund Husserl en torno a 1900»... o.c., pp. 59ss.

de los análisis efectuados en *Ideas* I donde, como dice Levinas, se da un paso adelante «y el "yo" aparece allí como elemento irreductible de la vida consciente»[359]. Se trata, naturalmente, del yo originario que nos es dado previamente; antes, incluso, de construirse como sujeto con personalidad social, es decir, el "yo fenomenológico" que constituye intencionalmente al yo empírico»[360]. Husserl, por tanto, no estaría aquí considerando –al menos no lo está por ahora– el yo en tanto personalidad y confundir ambas planos es la fuente que ha provocado, a mi parecer, muchos de los malentendidos existentes en este tema[361].

El problema del yo, según lo ha concebido Husserl en un principio, no entroniza primero la existencia de un sujeto como substancia que seguidamente entra en relación con el objeto. Si en algo ha insistido Levinas en su exposición es, precisamente, en poner de relieve el rebasamiento que el fundador de la fenomenología hace del concepto substancialista de la existencia. La tesis de nuestro autor era, en efecto, que «Husserl ha visto, desde el comienzo, la *substancialidad* de la conciencia en la intencionalidad»[362], mostrando, de este modo, su radical oposición a la idea del "yo" como substancia de la conciencia. Pues bien, el paso dado por el maestro en *Ideas* I consiste, justamente, en tomar en serio la intencionalidad poniéndola al descubierto no sólo en cuanto intención que apunta hacia algo, el objeto, sino también en su referencia inmanente, o sea, como intención de un yo. En este sentido, se entiende que un filósofo de la talla de Zubiri se haya percatado perfectamente en su tesis de la situación ante la que aquí nos encontramos afirmando, con su particular estilo, la necesidad de reconocer que al igual que «toda conciencia es conciencia de algo, así toda conciencia es conciencia de alguien»[363]. En realidad, de lo que hablaba el Husserl de

359 *THI*, p. 82. Cf. *Ideen* I, § 57, pp. 123s.

360 *L.U.* II/1, Inv. V, § 6, 370. Cito la edición B.

361 Cf. el capítulo titulado «Ich und Person» que E. Marbach dedica a la relación de estos dos aspectos en Rudolf Bernet/Iso Kern/Eduard Marbach (Hrsg.) *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens* (Hamburg: Felix Meiner 1989) pp. 190-198.

362 *THI*, p. 71. La cursiva es suya.

363 Xavier Zubiri, «Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio» en Id. *Primeros escritos (1921-1926)...* o.c., pp. 67-333, aquí p. 188. La edición recoge también las modificaciones introducidas en la publicación de 1923 como es el caso de los seis párrafos en los que Zubiri introduce la distinción entre los tres sentidos fundamentales de sujeto, a saber: 1– Sujeto como «*unidad psicofísica* que llamamos "hombre"» y que aparece rodeado de *cosas externas*. 2– Sin embargo, dentro del hombre, y debido a las sensaciones cinestésicas, cabe distinguir entre el cuerpo como un "objeto" más y aquello a lo que éste nos remite, esto es, a un "sujeto" que no es él mismo y que denominamos "alma" o "psiquismo". En este caso «el sujeto es lo "*inmanente*", en oposición al objeto, que es lo "*trascendente*"»

Ideas I era de la imposibilidad de eliminar, tras la reducción, la «forma del *cogito*» o el «sujeto "puro" de los actos» en las vivencias caracterizadas como atencionales[364], es decir, en aquellos actos en los que «el yo vive, no como pasivamente presente en ellos, sino como un centro de irradiación, "como una fuente primera de su producción"». Es de esta clase determinada de actos de la que Levinas llega a decir, incluso, que en ellos se da algo así como «una especie de fiat del yo»[365].

La idea capital que subyace en el fondo de esta fórmula es, pues, la de una cierta "actividad" por parte del yo, al menos en lo que se refiere a las cogitaciones explícitas o actuales. Esta referencia me obliga, nuevamente, a remitirme ahora al antiguo problema de la atención que tuve ocasión ya de comenzar a explicar cuando se tematizó la «modificación de inactualidad (*Inaktualitätsmodifikation*)»[366]. El ejemplo del que Husserl partía era el de la experiencia madura

(Ibíd., p. 189). 3– Pero en el propio acto consciente podemos seguir diferenciando el contenido de ese acto y el yo como sustrato inmanente que permanece idéntico ante la variedad de sus contenidos. Según este tercer sentido «el *sujeto* sería la *conciencia*; el *objeto*, su contenido, incluyendo en él no sólo el mundo físico y mi propio cuerpo, sino además todo el contenido del "alma"» (Ibíd.).

Zubiri comprende al sujeto, básicamente, en el segundo de los sentidos señalados, es decir, como «equivalente a la unidad sintética y raíz de todos los actos» (Ibíd., p. 190). El parecido con la definición establecida por Husserl es más que evidente. Según el iniciador de la fenomenología, «el yo, fenomenológicamente reducido, no es, por ende, nada peculiar que flote (*schwebte*) sobre las múltiples vivencias; es simplemente idéntico a la unidad sintética propia de éstas» (*L.U.* II/1, Inv. V, § 4, pp. 363s.). Téngase también en cuenta que ésta era la principal definición de conciencia que se nos ofreció al inicio de la V *Investigación lógica*. Así pues, tenemos que para Zubiri, el sujeto no es ningún contenido de conciencia, de la misma manera que tampoco lo era el objeto. Zubiri, en efecto, tiene un exquisito cuidado para no identificar conciencia y sujeto. «La conciencia –añade él– es acto de un sujeto; y el sujeto es la unidad sintética real de todos los actos, entre los cuales los actos de conciencia son solamente un grupo especial» (Id, «Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio», p. 191s). Lo que aquí se da por supuesto es, nada más y nada menos, la tesis que afirma que la conciencia no sería lo primario sino algo derivado. Se invertiría de esta forma todo el esquema con el que trabaja el psicologismo y en el que se daba por supuesto que «el primer eslabón es la sensación». Pero en opinión de Zubiri, lo que sucede, sin embargo, es que «quizá ocurra lo inverso: lo primero es la tendencia a vivir, que impulsa a buscar un medio (sensación), el cual entra en el ser vivo y aumenta su tendencia a vivir» (Ibíd., 195). Habría que seguir reflexionando, sin duda, sobre todo el alcance que encierra esta cuestión en relación con la trayectoria seguida por el pensamiento del filósofo español. Una idea parece destacarse claramente después de lo dicho y es que, para Zubiri, «la conciencia del objeto es, en definitiva, un puro medio de vivir, un acontecimiento pasajero en el propio sentido de la palabra; lo profundo y substantivo es la tendencia a vivir; vivir es afirmar la vida» (Ibíd.).

364 Cf. *Ideen* I, § 80, p. 179.

365 *THI*, p. 83.

366 Cf. supra, el apartado 5: *Conciencia actual y conciencia potencial* de la segunda Parte, sección II.

en cuyo plano se impone descriptivamente el siguiente dato: «a veces, varios actos están al mismo tiempo presentes y entretejidos, pero la atención (*Aufmerksamkeit*) "actúa" sobre uno de ellos de un modo preferente. Los vivimos todos simultáneamente, pero quedamos absorbidos, en cierto modo, por este»[367]. Según comenté entonces, el hecho de que el verbo actuar (*sich betätigen*) haya sido destacado en el texto entrecomillándolo no debía considerarse aquí como fruto, sin más, de la mera casualidad. Aún con todo, el fundador de la fenomenología no tenía todavía del todo claro a estas alturas de su obra la necesidad de introducir el yo para describir las vivencias. Desde el punto de vista de la primera redacción de las *Investigaciones*, el problema de fondo con el que nos enfrentamos se limitaba, fundamentalmente, a intentar demostrar que la atención no puede ser tenida como acto particular (*eigenartiger Akt*), sino formando parte, más bien, de los modos de ejecución de los actos (*Vollzugsmodi der Akte*)[368]. Si se recuerda, la postura que adopté en aquel momento fue que para poder hablar de atención era preciso que hubiera, previamente, actos a los que poder dirigirse.

La atención, por tanto, se interpretaba entonces como «*una función distintiva* (*eine auszeichnende Funktion*)» de los actos; la que permite, justamente, que «nosotros podamos "sumirnos" en su realización, "vivir" en ellos, y haciendo esto, podamos atender así a los objetos»[369] de estos mismos actos. En mi exposición quedó suficientemente aclarado que a lo único que atendemos o podemos atender son, por tanto, a los «objetos *intencionales* de cualquier acto, y sólo objetos intencionales»[370] excluyendo, asimismo, la posibilidad de concebir la atención como el simple hecho de destacar cualquier contenido vivido tal como pensaban los defensores de la errada *teoría de las imágenes*[371]. En lo que se refiere al tema de la atención, el error principal parte del prejuicio que Locke introdujo ya en su teoría de la abstracción al pensar que «los objetos a que inmediata y propiamente se dirige la conciencia en sus actos y, en especial, los objetos de la atención, han de ser necesariamente contenidos psíquicos». El extravío de estos pensadores consiste, por tanto, en que sus teorías «toman los contenidos vividos como los objetos normales a los que estamos atentos»[372]. La tesis de

367 *L.U.* II/1, Inv. V, § 13, p. 392.
368 Cf. *L.U.* II/1, Inv. V, § 19, p. 425.
369 Ibíd. Cito la edición A.
370 *L.U.* II/1, Inv. V, § 19, p. 424.
371 Cf. *L.U.* II/1, Inv. V, Beilage, pp. 436-440.
372 *L.U.* II/1, Inv. II, § 22, pp. 164s.

Husserl sostiene, en cambio, «que algún acto debería estar en la base (*zugrunde liegen*) en el que se nos haga objetivo o representado, en el sentido más amplio de la palabra, aquello a lo cual debemos estar atentos»[373]. Se trata, además, de una tesis que, como se vio, va a mantenerse prácticamente invariable en los análisis llevados a cabo por él en *Ideas* I, donde la atención pasa a ser considerada, sin más, como «una clase fundamental de modificaciones *intencionales*»[374].

Al tomar en serio la intencionalidad nos damos cuenta de que lo que percibimos no son las sensaciones, sino el objeto; aprehendemos las sensaciones interpretándolas para de este modo llegar a percibir, sobre la base que ellas nos suministran, las cosas del mundo a las que constantemente nos vemos dirigidos. Sucede, sin embargo, que las cosas a las que estamos vueltos no nos afectan siempre del mismo modo. La tarea que se tendría que realizar ahora sería, por tanto, la de investigar cómo se despierta en nosotros el fenómeno de la atención, es decir, el problema de la afección del yo investigado por Husserl, entre otros lugares, en sus análisis sobre las síntesis pasivas[375]. Debo precisar que los dos contextos principales que motivaron al Husserl de *Ideas* I a introducir en sus análisis estáticos de las vivencias la dirección subjetiva hacia el yo fueron, por un lado, la necesidad de considerar el concepto de *cogito* como acto del yo y el tener que delimitar, por otra parte, la unidad de la corriente de la propia conciencia frente a las otras esferas no originales, es decir, el problema de la intersubjetividad en el que la fenomenología genética desempeñará también, sin duda, un papel primordial[376]. En todo caso, he reservado para más adelante un espacio en mi exposición tanto al problema de la afección, como al de la pasividad con él ligado. A modo de resumen, se puede decir que en *Ideas* I se hablará, en efecto, de «los desplazamientos atencionales (*die attentionalen Wandlungen*)» que conllevan «variaciones (*Abwandlungen*) de la vivencia *entera* tanto en su lado noético como en el noemático», aunque no lleguen a alterar, sin embargo, ni a los rendimientos noemáticos, ni al núcleo noético. Lo que en este instante quiero acentuar es que se trata, precisamente, de un verdadero cambio dóxico que afecta a la vivencia entera. Husserl describe estas modificaciones a través de la

373 *L.U.* II/1, Inv. V, § 19, p. 425.

374 *Ideen* I, § 92, p. 215, n.1.

375 Cf. *ApS*, pp. 148ss.; infra, el apartado 7: *Intuición y afección* de la segunda Parte, sección III.

376 Cf. E. Marbach, «Ich und Person»... o.c., pp. 190ss. Una obra, convertida ya en clásica, dedicada a analizar el puesto que ocupan las síntesis pasivas en el tema de la intersubjetividad es la de Ichiro Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1982).

metáfora de la luz que alumbra y que con su movimiento provoca cambios en la claridad o en la oscuridad en la que algo aparece. Según esto, lo que se modifica son los modos de aparecer, permaneciendo sin alterar, en cambio, el propio sentido de lo que aparece[377]. Pues bien, la tarea en este apartado consiste en completar la descripción que se acaba de hacer observándola, esta vez, desde el lado noético.

En mi opinión, la tesis principal que Husserl defiende en este tema es que «las formas atencionales tienen en sus modos de actualidad de manera señalada el *carácter de la subjetividad*»[378]. Más aún, este carácter lo ganan también después para sí todas las funciones modalizadas por estos modos o que, por su índole, los supongan. Lo que a continuación pretendo analizar es si este "carácter de subjetividad" puede, de alguna manera, ser predicado, igualmente, en relación a la esfera potencial de las vivencias. Como adelanté ya cuando me referí a este tipo de modificaciones, el criterio para "medir" la potencialidad o actualidad de una vivencia pasa por considerar, precisamente, el grado de cercanía que posee cada vivencia respecto al yo actual. Había que admitir, en consecuencia, la existencia de una relativa gradación en el paso de la potencia a la actualidad, es decir, la posibilidad de que haya vivencias que se encuentren más o menos próximas al yo actual. La pregunta que ahora me hago es si cabe seguir suponiendo la permanencia del dato del yo en ese halo de potencialidad que rodea la corriente viva de la conciencia, dada la pasividad que caracteriza, por otra parte, este tipo de vivencias y cuya falta de atención, ha podido llegar a calificarse, incluso, como un tener muerto algo en la conciencia.

La respuesta que voy a dar a esta cuestión la encuentro en el propio Levinas para quien el hecho mismo de que el yo se encuentre oculto, de alguna manera, tras estas vivencias es, justamente, lo que «determina positivamente la esfera potencial: es potencial porque el yo se oculta tras ella»[379]. La posibilidad, por tanto, de que el yo implícito se vuelva explícito se convierte en la razón última que nos permite presuponer también la pertenencia al yo de la esfera potencial de la conciencia. En última instancia, lo que aquí decimos es que podemos acceder al dato del yo gracias a la atención considerada en tanto «giro libre de la mirada» e inherente, además, a ese propio yo. Pero esto no significa, sin embargo, tener que recurrir a la ayuda de un segundo acto de conciencia pues,

377 Cf. *Ideen* I § 92, pp. 211s
378 *Ibíd.*, p. 214.
379 *THI* p. 83.

como ya he dicho, el fenómeno de la atención no debe ser tenido nunca como un acto, sino como «una clase fundamental de modificaciones *intencionales*»[380]. En palabras de Husserl: «Al cogito mismo pertenece, como inmanente a él, un "mirar a" el objeto, que, por otra parte, brota desde el "yo", el cual no puede, pues, faltar nunca»[381].

La enseñanza fundamental que se desprende de toda esta reflexión es, por tanto, la imposibilidad de eliminar el dato del yo en las descripciones de las vivencias puras. «El rayo de la atención –dice él– se da como irradiándose del yo puro y terminando en el objeto, dirigido hacia él o desviándose de él. El rayo no se separa del yo, sino que él mismo es y sigue siendo un rayo del yo (*Ichstrahl*)»[382]. Como se ve, el texto insiste, nuevamente, en algo que ya dije al comienzo de este apartado cuando aludí al hecho de que ninguna reducción puede hacerle nada al yo puro[383]. Frente al cambio real y posible de las vivencias, de la mudanza del rayo de mirada en cada cogito, el yo pasa por ser aquello que constantemente permanece como algo absolutamente idéntico y, en principio, necesario[384]. Lo decisivo aquí, no obstante, radica en que sea cual sea la dirección que cobre el rayo de la atención siempre hay que contar con el yo. Dicho de otra manera, el yo se da tanto en las vivencias actuales como en las potenciales, aunque, en este último caso, lo haga de modo implícito. Y esto lo podemos decir porque el giro del rayo de la atención nos descubre no sólo al objeto no atendido, sino también al yo que estaba ya presente pero de forma pasiva e implícita.

Creo que la tesis que subyace en el fondo de toda esta argumentación sigue siendo, una vea más, aquella en la que Husserl defiende que «la *corriente de las vivencias nunca puede consistir en puras actualidades*»[385]. Lo que ahora se añade a esta frase de protocolo es que este horizonte de inactualidad que desborda constantemente la conciencia está formado por cogitaciones potenciales que, como auténticas "vivencias de conciencia" (*Bewusstseinserlebnisse*), conservan íntegramente el polo yoico de referencia en su estructura intencional. Estas vivencias, por tanto, también "pertenecen" al yo que las vive igualmente como "suyas"[386]. Todo lo que tiene lugar fuera del rayo del yo explícito o actual,

380 *Ideen* I, § 92, p. 215, n.1.
381 *Ideen* I, § 37, p. 75.
382 *Ideen* I, § 92, p. 214.
383 Cf. *Ideen* I, § 80, p. 179.
384 Cf. *Ideen* I, § 57, p. 123..
385 *Ideen* I, § 35, p. 73.
386 Cf. *Ideen* I, § 80, p. 179.

debe ser considerado también como «inherente al yo en tanto es el campo de la potencialidad para los actos libres del yo»[387]. Pues bien, lo que en este momento habría que seguir aclarando sería, precisamente, qué significa el dato de que la corriente continua de vivencias exija, toda ella, la presencia de un yo que viva permanentemente en su "interior".

El problema al que me estoy refiriendo se plantea, en primer lugar, por la necesidad de tener que comprender a este yo como lo idéntico, como aquello que permanece ajeno al cambio y a la mudanza que se producen con cada cogito. Esto implica a su vez tener que admitir, en segundo lugar, que este yo «no puede pasar, *en ningún sentido, como parte o momento ingrediente* (*reelles Stück oder Moment*) de las vivencias mismas»[388]. La dificultad reside aquí, pues, en conciliar ambos aspectos, es decir, que el yo sea, por una parte, aquello que «"vive"» en los actos, en una multiplicidad de modos inmanentes, y que, por otro lado, viva en tales actos, además, como «el "ente libre" que él es», sin que esta real trascendencia suya pueda ser confundida ya con el ser de cualquiera de los "contenidos" de una corriente[389]. Husserl emplea una admirable expresión para referirse a esta particular coyuntura que presenta el yo cuando dice de él que es «una *trascendencia en la inmanencia*»[390].

Como he dicho antes, la labor que se necesitaría emprender sería la de investigar qué significa realmente esta trascendencia tan particular que, en principio, parece poseer el yo. Sabemos que en los años posteriores a *Ideas* I, Husserl irá paulatinamente considerándolo como una unidad que no pertenece al flujo mismo temporal inmanente; una unidad "atemporal", o "supratemporal", ubicada en la temporalidad inmanente de las vivencias pero de manera "ideal" (*nicht-reell*)[391]. Mi propósito, sin embargo, no pretende seguir indagando aquí la serie de descripciones fenomenológicas que precisaría el estudio riguroso de esta ladera de orientación subjetiva. Baste con decir, a título meramente introductorio, que toda interpretación que se haga del yo deberá tener presente siempre la advertencia hecha por el propio Husserl de no confundir esta determinada trascendencia con un "objeto" particular de investigación pues, como él asegura, «el yo que vive con todas "sus" vivencias no es nada que pudiera ser tomado *por*

387 *Ideen* I, § 92, p. 215.
388 *Ideen* I, § 57, 123.
389 Cf. *Ideen* I, § 92, p. 214.
390 *Ideen* I, § 57, 124.
391 Cf. los distintos manuscritos de esta época citados por E. Marbach, «Ich und Person»... o.c., p. 193.

sí... [sino que] es en sí y por sí indescriptible: yo puro y nada más»[392]. Desde esta perspectiva, parece claro que los distintos modos como el yo vive en las vivencias no pueden ser comprendidos, en consecuencia, desde la pauta que marcan las relaciones en el mundo de las cosas, ni tampoco cabe, por supuesto, interpretarlos a la luz de la referencia de la conciencia a su objeto. Como muy bien dijera Levinas «esta trascendencia en la inmanencia es una estructura específica e irreductible»[393] que implica, de igual manera, especiales consideraciones ontológicas a las que, por otra parte, no me va a ser posible referirme en mi exposición[394].

En cualquier caso, de lo único que nuestro autor ha querido dejar plena constancia en estos breves párrafos es que la introducción del yo no representa, en ningún aspecto, un obstáculo en la comprensión que él ha venido haciendo de la esencia de la conciencia como intencionalidad. Para Levinas, por tanto, «se puede hablar de un yo, de un punto de donde salen los actos, solamente como de una característica interna de la intencionalidad»[395]. De ella, ciertamente, recibimos ya una primera noticia cuando hacemos la distinción en las vivencias entre un lado de orientación subjetiva y otro de orientación objetiva. Ahora bien, se trata de una distinción que, al decir del propio Husserl, no debe interpretarse nunca como si el objeto de la vivencia fuera un mero análogo al yo puro[396]. En definitiva, llevar a cabo una correcta descripción fenomenológica exige finalmente tener que diferenciar, a pesar de su mutua referencia, entre el dato del yo y su propia vivencia.

392 *Ideen* I, § 80, p. 179.

393 *THI*, p. 84.

394 Para un primer acercamiento al problema de la existencia prepredicativa del yo me permito remitir al artículo de Pilar Fernández Beites, «El yo y su donación prerreflexiva»... o.c., pp. 409ss.

395 *THI*, p. 84.

396 Cf. *Ideen* I, § 80, p. 180.

Capítulo V
La transformación de la teoría de la verdad

24. Intelectualismo husserliano

Ha llegado ya la hora de plantear de lleno el tema de la intuición husserliana al que nuestro autor ha consagrado, prácticamente, la mitad de la reflexión de su tesis. Debo decir, no obstante, que Levinas ha antepuesto a su exposición de la teoría de la intuición en Husserl un capítulo que constituye, en mi opinión, todo un aviso para navegantes. Me estoy refiriendo, claro está, al capítulo dedicado a desentrañar el peso privilegiado que adquiere la conciencia teórica en la obra del fundador de la fenomenología. El puesto preponderante otorgado al conocimiento y a la representación se convertirá, no en vano, en la causa principal de su distanciamiento con la filosofía del maestro. Pero lo más decisivo para nuestro trabajo es que el primado de la representación conlleva, a su vez, hondas repercusiones en la concepción de la intuición. Aquí radica, además, el motivo de fondo que impulsó a muchos de sus intérpretes a plantear «el carácter intelectualista propio del intuicionismo husserliano»[397]. Pues bien, de lo que se trata ahora es de averiguar si en la obra de Husserl hay o no base suficiente que justifique tal acusación.

397 *THI*, p. 86. Heidegger fue, sin duda, uno de los objetores más beligerantes a la hora de presentar la actitud teórica como la dificultad mayor para acceder a la vida inmediata. La fenomenología, como investigación teórica que es, se convierte en el ejemplo privilegiado de «una captación específicamente teórica de las cosas [...] en lugar de dirigirse a lo característico del trato cotidiano con las cosas y al contexto en que se da» (Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs...* o.c., en *GA* II, 20, pp. 253s).

Puedo anticipar que la conclusión a la que Levinas llega en su estudio es que la representación ha sido considerada permanentemente por Husserl, de una u otra forma, como el fundamento de todos los actos. Es esta una tesis que el maestro nunca ha abandonado del todo a pesar, incluso, de las modificaciones que las *Ideas* I trataron de introducir en la noción del acto objetivante[398]. Pero vayamos por partes. De entrada, Levinas piensa que el trazado del primado de la conciencia teórica que hace Husserl se remonta ya a los inicios de su filosofía, en la elaboración del concepto mismo de intencionalidad[399]. Conviene precisar aquí de todos modos, que la recepción que nuestro autor viene haciendo de las *Investigaciones lógicas* debe inscribirse dentro del grupo de las interpretaciones objetivistas. Como se sabe, ésta es, junto con la logicista, las dos líneas explicativas básicas por las que habitualmente se han decantado los comentaristas a la hora de valorar este importantísimo texto de la filosofía. Pues bien, para Levinas, la actitud más primitiva de Husserl puede ser catalogada, sin más, como realista. Los análisis sobre la inmanencia de la conciencia efectuados allí por el fundador de la fenomenología se limitan, efectivamente, a la simple constatación de la presencia en los actos de los datos hyléticos (las sensaciones en la terminología de las *Investigaciones*) y las intenciones, excluyendo de la descripción a los correlatos de estos mismos actos, considerados, además, como pertenecientes al mundo de los objetos. Dicho esto, tampoco se puede negar que nuestro autor conoce perfectamente, y así lo ha reflejado en su obra, el paso decisivo efectuado por el maestro en *Ideas* I y que, según él, consiste en «pensar hasta el final la idea de la intencionalidad, y ver que esta oposición de la conciencia y su objeto no tiene sentido, sino que es en la conciencia, en la intencionalidad, donde se accede al fenómeno verdaderamente concreto y primero, la fuente de la oposición misma de objeto y sujeto»[400].

Como ya he tenido ocasión de decir, fueron muchos los discípulos de la primera hora que mostraron su resistencia al tránsito hacia el plano trascendental, convencidos de que la deriva idealista iniciada por el maestro no permitía recuperar el ideal de objetividad al que la fenomenología había tendido desde sus inicios. Esta fue la causa fundamental por la que buen número de ellos, pretendiendo escapar de este "peligro subjetivista", se centraron de modo casi exclusivo en el texto de las *Investigaciones*. Se trataba, sin duda, de un comprensible

398 *THI*, p. 99.

399 Cf. *THI*, p. 87 acentuando la importancia decisiva que posee, a este respecto, la quinta investigación.

400 Ibíd..

intento por restablecer, nuevamente, el vigor del «objetivismo husserliano» en tanto respuesta crítica dada por la fenomenología al moderno subjetivismo. En cualquier caso, lo que ahora me interesa destacar es que el paso iniciado por Husserl en *Ideas* I significó, ciertamente, un cambio en la forma de entender la estructura trascendental de la conciencia. Este cambio se verá reflejado, a su vez, en la transformación misma de la terminología empleada en las descripciones fenomenológicas.

El primer volumen de *Ideas*, en efecto, comienza distinguiendo en la conciencia los datos hyléticos y los actos que los animan, por una parte, y aquello de lo que la conciencia es consciente. En otras palabras, lo que Husserl hace aquí es oponer a las aprehensiones (*Auffassungen*), como lado subjetivo de la intencionalidad o noesis, su correlato objetivo al que llama noema. Lo decisivo, sin embargo, está en que este noema de la conciencia no se va a confundir con el objeto al que la conciencia tiende intencionalmente. En este sentido, se vio ya cómo esta idea de Husserl se convertía en el centro de la reflexión que Levinas realizó en su temprana recensión de las *Ideas* I. Dije entonces, que el intento de Husserl se proponía básicamente superar la distinción escolástica entre objeto inmanente y objeto real, así como la necesidad de tener que suponer continuamente una «nueva intencionalidad para que la conciencia pueda llegar al objeto real»[401]. La tesis fundamental del fundador de la fenomenología es, a este respecto, que lo inmediato, el fenómeno, es aquello de lo que no cabe dudar. De este modo, el problema del conocimiento se pretendía plantear en un nivel de descripción previo a toda interpretación que interrogue por el ser mismo de las cosas. Para Husserl, en definitiva, la relación intencional no debe ser entendida nunca desde la noción de causalidad, es decir, desde «el sentido de una conexión necesaria empírica, sustancial y causal»[402]. El problema ante el que me debo enfrentar ahora es, pues, el de la delicada cuestión de la ontología de los objetos intencionales.

A partir de un determinado momento la distinción clave será, sin duda, la que se establece entre objeto intencional y noema. Pero esta diferenciación no

401 Cf. supra, el apartado 3: *La nueva vía abierta por Husserl para el conocimiento* de la segunda Parte, sección I; «Sur les "*Ideen*" de M. E. Husserl»... o.c., en *IH*, p. 80.

402 *L.U.* II/1, Inv. V, § 15, p. 405. Husserl amplía y corrige lo que, de alguna manera, no había quedado del todo claro en la nota a pie de página de la primera edición de las *Investigaciones Lógicas* cuando dice: «...das intentionale Objekt, das als "bewirkendes" aufgefaßt ist, kommt dabei nur als das Intentionale in Frage, nicht aber als außer mir wirklich Seiendes und mein Seelenleben real, psychophysisch bestimmendes» (Ibíd.).

significa, en realidad, otra cosa más que considerar al noema como el objeto en sus diferentes modos de ser dado. De entre todos ellos, Husserl establece la presencia de un núcleo (*Kern*) que sería aquello que permanece idéntico en la constitución noemática y sobre el cual cabe fijar diferentes caracteres noemáticos según sea recordado, percibido, simbolizado, juzgado, etc. Pero hablar aquí de identidad no significa, en absoluto, regresar de nuevo a la idea de un *en sí* substantivado de la cosa, de la alteridad en suma, dado que en el análisis fenomenológico siempre nos movemos en el interior de esa unidad intencional que presenta la estructura o correlación noético-noemática. Lo originario es, pues, esta tensión intencional de dos polos que agotan su ser, precisamente, en su mutua y correlativa referencia. El noema, en efecto, requiere una síntesis de acciones noéticas que den sentido sin que esto suponga, por su parte, ninguna creación independiente del mismo[403]. Al núcleo de sentido idéntico se añaden características noemáticas formando lo que Husserl llama el *noema completo* o *pleno* (*das volle Noema*). A él se refiere también como una clase de "X" que está determinada por el conjunto de los predicados o notas y al que, para evitar cualquier equívoco de corte metafísico, denomina como «polo del objeto de la intención». Pues bien, este polo, que no puede ser separado de sus predicados, es lo que permanece idéntico en el momento en el que estos predicados cambian[404]. Cuando hablamos, por tanto, de polo objetivo sólo nos estamos refiriendo al objeto noemático sin más, es decir, aquel centro noemático absoluto que junto con el núcleo del objeto determinado por sus predicados, conforman el llamado noema pleno. Lo importante aquí es que en la concepción husserliana «también el noema se refiere a un objeto»[405]. Aquí radica la principal novedad del planteamiento de Husserl en *Ideas* I y que consiste, justamente, en comenzar tomando en serio el objeto intencional. Según Levinas, la referencia de la conciencia a su objeto debería plantearse, por tanto, como «la relación de la noesis y del noema mismo al "objeto-polo"»[406].

Es sabido, a este respecto, que la perspectiva noemática introducida a partir de *Ideas* I obliga a Husserl a realizar un reajuste en la misma estructura del acto que se proponía en las *Investigaciones*. En principio, el núcleo del noema coincide con lo que antes se había denominado "materia", es decir, con ese "qué",

403 Cf. supra, la n.56 del apartado 3: *La nueva vía abierta por Husserl para el conocimiento* de la segunda Parte, sección I.

404 Cf. *Ideen* I, § 131, pp. 301ss.

405 *Ideen* I, § 129, p. 299.

406 *THI*, p. 89.

ese modo de referencia objetiva «que experimenta el carácter de posición de la "cualidad"»[407]. La cualidad, por su parte, no sería sino el carácter de "posición" o, en sentido más amplio, carácter "tético"[408]. Se trata, en definitiva, de entender, tanto la estructura del acto, como sus componentes, desde los correlatos objetivos y no sólo, como venía haciéndose desde la primera redacción de las *Investigaciones*, desde el lado subjetivo. Lo que ahora hay que analizar es, pues, aquello que convenimos en denominar como "sentido del noema", es decir, ese conjunto de predicados objetivos que expresan e identifican el *quid* intencional, lo primordial en la constitución noemática[409]. Sucede que este sentido noemático lo es, sin embargo, de algo. Se trata, en efecto, de un conjunto de predicados o notas que determinan un punto último de unidad, una pura y vacía "x" que Husserl ha decidido llamar «objeto noemático sin más» (*noematischer Gegenstand schlechthin*) para diferenciarlo del «objeto en el cómo de sus determinaciones» (*der Gegenstand im Wie seiner Bestimmtheiten*)[410]. Pues bien, el "noema pleno" sería, justamente, la unión de ambas consideraciones.

Más adelante veremos que el segundo concepto de objeto –el que tiene en cuenta a éste «en el cómo de sus modos de darse»– desempeña un papel importantísimo en la teoría de la intuición. Entraremos a considerar entonces esas diferencias de la plenitud en la claridad (*Klarheitsfülle*) que son tan decisivas, según indicación del propio Husserl, en el tema del conocimiento[411]. Con estas distinciones se abre, a la vez, todo el amplio abanico de cuestiones que giran en torno a los llamados caracteres noemáticos esenciales, es decir, los caracteres de posicionalidad o neutralidad, de actualidad o potencialidad, de presencia originaria o re-presencia y los caracteres de ser dóxicos o proposicionales. Levinas, sin embargo, no termina de abordar aquí completamente la teoría de los caracteres desarrollada en *Ideas* I y que es, en realidad, la teoría con la que Husserl sustituye su antigua compresión noética de las diferencias entre los actos. Recordemos que, a partir de *Ideas* I, las diferencias entre actos se ubicarán en el dominio noemático cuyos caracteres, en contraposición al contenido ingrediente (*reell*) del acto, se consideran como "ideales" (*ideell*)[412]. La novedad que supone este cambio de clasificación de los actos consiste, fundamentalmente, en haber separado la percepción del resto de sus modificaciones (modificación reproduc-

407 *Ideen* I, § 129, p. 298.
408 Cf. *Ideen* I, § 103, pp. 238ss.
409 Cf. *Ideen* I, § 91, p. 211; § 99, p. 233, etc.
410 Cf. *Ideen* I, § 131, p. 303.
411 Cf. *Ideen* I, § 132, p. 304.
412 Cf. *Ideen* I, § 99, p. 233.

tiva, imaginativa y las representaciones de signos). Husserl amplía de este modo el cuadro presentado en las *Investigaciones* al añadir, ahora, los actos reproductivos[413]. Pero, por el momento, nuestro autor se conforma con levantar acta del enorme significado que adquiere el carácter de posición o tético en la comprensión de los actos. Se trata de considerar en el lado noemático, nuevamente, lo que antes era contemplado sólo desde el noético. Si en las *Investigaciones* se hablaba de las modificaciones cualitativas por las que los actos quedaban divididos en no objetivantes (afectivos, apetitivos) y objetivantes separados, a su vez, en ponentes y no ponentes (representaciones), ahora, vistas las cosas desde el correlato objetivo, se pasa a considerar tanto los caracteres de posicionalidad y de neutralidad, como los caracteres dóxicos ya sean del tipo protodoxa o creencia primitiva o se trate, más bien, de las modalidades dóxicas (duda, sospecha, pregunta...) así como todas las combinaciones a que den lugar[414].

Todas estas consideraciones preliminares fueron necesarias en orden a abordar el principal objetivo de Levinas en este capítulo que no era otro, si se recuerda, que el de intentar mostrar «en qué sentido la relación teórica al objeto, la *tesis teórica*, tiene la primacía en la vida consciente según Husserl»[415]. Como indiqué antes, nuestro autor cree que esta primacía acabará determinando, incluso, la naturaleza misma de la intuición. A la base de la argumentación, Levinas comienza situando la conocida afirmación de Brentano según la cual los fenómenos psíquicos «o son representaciones (*Vorstellungen*), o se basan en representaciones»[416]. Como se sabe, Husserl se ha servido en un inicio de esta tesis para formular su propia teoría acerca de los actos no objetivantes como actos fundados[417]. A decir verdad, el creador de la fenomenología no se conformará aquí, simplemente, con recuperar la tesis de su maestro, sometiendo a una severa crítica su concepto de representación. Debo volver a insistir aquí diciendo que este primer atisbo de rechazo por parte de Husserl de la soberanía de la representación constituye, sin duda alguna, el recurso más habitualmente utilizado por Levinas para describir la novedad principal aportada por la fenomeno-

413 Cf. supra, el apartado 4: *Primera noticia sobre actos intuitivos y actos vacíos* de la segunda Parte, sección I.

414 Para toda esta cuestión cf. Agustín Serrano de Haro Martínez, «Actos básicos y actos fundados. Exposición crítica de los primeros análisis husserlianos»... o.c., pp. 61-89.

415 *THI*, p. 91. La cursiva es suya.

416 Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*... o.c., p. 120. Cf. *L.U.* II/1, Inv. V, § 33, p. 479.

417 «*Jedes intentionale Erlebnis ist entweder ein objektivierender Akt oder hat einen solchen Akt zur "Grundlage"*» (*L.U.* II/1, Inv. V, § 41, p. 514).

logía. Es más, se puede afirmar que el eje dominante sobre el que ha girado el análisis levinasiano sobre Husserl hasta los años 80 está formado, justamente, por esta recusación de la representación que, según él, el maestro habría ya iniciado en cierta manera. Reservé todo un apéndice a esclarecer, con mayor profundidad, el significado que adquiere en la obra levinasiana esta «ruina» y esta «destrucción» infligida por la fenomenología a la representación. Como dije entonces fueron estos análisis los que condujeron a nuestro autor, finalmente, al descubrimiento de la importantísima dimensión de la sensibilidad. En los párrafos siguientes me limito, pues, a presentar las principales conclusiones a las que llega Levinas en su análisis de la reformulación husserliana de la tesis de Brentano.

Levinas, sigo insistiendo, está plenamente convencido del intelectualismo de Husserl a pesar, incluso, de la recusación que éste ha llevado a cabo de la comprensión que tiene Brentano de la representación. A este respecto, la tarea que nuestro autor se impone se conforma con continuar el estudio realizado en las *Investigaciones* sobre las «representaciones fundamentantes (*fundierende Vorstellungen*)»[418]. En principio, el intento del maestro consiste en delimitar el concepto de representación que, en su opinión, puede llegar a entenderse en un doble sentido, a saber: representación como «acto (o una peculiar cualidad de acto)» y representación en el sentido de «materia de acto (*Aktmaterie*)». Pues bien, la tesis de Brentano sólo puede ser comprendida correctamente cuando se interpreta la representación que está en la base de toda vivencia intencional desde este último sentido, es decir, como materia[419]. La exposición de Husserl, sin embargo, no se contenta solamente con entender correctamente el principio de Brentano, sino que pretende llegar a restituirlo de alguna manera, proponiendo para ello un nuevo concepto de representación. Bajo el título de representación englobamos, pues, a «*todo acto en el que algo se nos hace objetivo en un cierto sentido estricto,* a modo de las percepciones y de las intuiciones paralelas que aprehenden el objeto de un golpe (*in einem Griff*), en un rayo de mención»[420]. A partir de este «nuevo concepto» se inician los análisis que introducen, sucesivamente, las diferencias entre actos nominales y juicios, entre actos ponentes y no ponentes y que serán, en último término, las que conducirán hasta la distinción principal entre actos objetivantes y no objetivantes.

418 Cf. *L.U.* II/1, Inv. V, § 32, pp. 474ss.

419 Cf. Ibíd., p. 476.

420 *L.U.* II/1, Inv. V, § 33, p. 477. La edición A, mucho más escueta, mencionaba simplemente la «percepción o imaginación (*Einbildung*)».

Pues bien, es esta última distinción la que va a permitir a Husserl reinterpretar, finalmente, el principio de la representación declarando, en efecto, que *«toda vivencia intencional, o es un acto objetivante, o tiene a uno de tales actos por "base"»*. Lo que hace esta nueva enunciación del principio es, en realidad, establecer el primado de los actos objetivantes al otorgarles «la peculiar función de representar (*vorstellig zu machen*) a todos los restantes actos la objetividad a la cual deben referirse en sus nuevos modos». En este sentido, dado que «la referencia a la objetividad se constituye sobre todo en la materia», Husserl podrá concluir diciendo, con toda legitimidad, que lo que su ley sostiene es, en última instancia, que *«toda materia es* [...] *materia de un acto objetivante»* pudiendo distinguir, en consecuencia, entre *«intenciones primarias* y *secundarias*, las últimas de las cuales deben su intencionalidad sólo a estar fundamentadas por las primeras»[421].

Discutir a fondo esta teoría de Husserl me llevaría más espacio del que aquí dispongo. Entre las numerosísimas críticas que suscitó la postura husserliana baste presentar ahora, a modo de ejemplo, la realizada por Levinas cuando considera que la concepción de la conciencia en la quinta *Investigación* no sólo afirma un primado de la conciencia teórica, sino que ve únicamente en ella «el acceso a esto que lleva a cabo *el ser* del objeto»[422]. Cierto que ni las tesis de Brentano, ni las de Husserl implican la negación de la intencionalidad de los actos del sentimiento y de la voluntad. Más aún, Husserl cita la interpretación de su maestro para quien «no tenemos meramente la representación y además el sentimiento, como algo en sí y por sí desprovisto de referencia a la cosa y uniéndose a ella, entonces, de un modo meramente *asociativo*, sino que agrado o desagrado se *dirigen* al objeto representado, y sin tal dirección no pueden existir en absoluto»[423]. Pero el problema está en averiguar, entonces, qué aportan estos actos a la constitución del objeto. El primer Husserl no se plantea este tipo de dificultades porque su consideración sólo tiene en cuenta, en ese momento, el lado noético del acto. Lo que sucede es que, en esta actitud, la materia agota, según hemos visto, la totalidad objetiva y, en consecuencia, la distinción entre actos teóricos y los actos afectivos y volitivos va a depender, únicamente, de la cualidad que, como tal, no añade ninguna nota al objeto. Es claro que la tentación aquí consiste en pensar este tipo de actos como si fueran una especie de reacción subjetiva al acto objetivante que está a la base. Levinas ha visto el problema perfectamente cuando

421 *L.U.* II/1, Inv. V, § 41, pp. 514s.
422 *THI*, p. 97. La cursiva es suya.
423 *L.U.* II/1, Inv. V, § 15, p. 403.

afirma que, para Husserl, «*el mundo real es el mundo del conocimiento*» y «los caracteres de "valor", de "uso" etc. que se añaden a las cosas, les son atribuidos por nosotros, pero no constituyen el objeto en su existencia»[424]. En honor a la verdad, debo decir que el fundador de la fenomenología mantuvo siempre la tesis, sin embargo, de que los actos no teóricos son intencionales y que, por tanto, debe atribuírseles un objeto propio. Dicho con sus mismas palabras: «Un agradar sin lo agradable es impensable [...] porque *la esencia específica del agrado exige la referencia a lo agradable*»[425]. Su intencionalidad, por tanto, no la toma del acto teórico que le sirve de base, ni está causada por la representación que lo fundamenta. Pero lo que Husserl no acaba nunca de decir es, en cambio, que "eso" agradable pertenece al objeto. Será necesario esperar hasta que se disponga del armazón teórico de la distinción de noema y noesis para que esos caracteres pasen a formar parte del núcleo noemático[426].

En cualquier caso, el interés de Levinas consiste en destacar el hecho de que Husserl no haya abandonado nunca «la afirmación del papel preponderante de la teoría –de la percepción y del juicio– en nuestra vida donde el mundo se constituye»[427]. Pero la «objetividad de valor (*Wertobjektivität*) implica su cosa» incluso cuando, como ocurre en *Ideas* I, se introduce la existencia de los valores mismos, del "objeto-valor" (*Wertgegenstand*) distinto del "objeto valioso", y lo que aporta, en realidad, no es más que una nueva capa objetiva: la *valiosidad* (*Wertheit*)[428]. De esta forma, Husserl parecería seguir propugnando para los actos de la voluntad, del deseo, etc. la necesidad de «tener aún, por algún lado, el modo de existencia del objeto teórico». La dificultad que surge consiste, a los ojos de Levinas, en «cómo reconciliar estas dos significaciones de la existencia de un mismo objeto». Nuestro autor nos avisa entonces de la importancia capital que supone para una teoría de la intuición la primacía que Husserl concede a la conciencia teórica pues, a pesar de las novedades introducidas por las *Ideas,* «el acto de la intuición, el que nos pone en contacto con el ser, será ante todo un acto teórico, un *acto objetivante*»[429]. De todo esto pretende dar precisa cuenta nuestro autor en los capítulos restantes de su tesis en los que se dedica, principalmente, a analizar la teoría intuitiva de la verdad en Husserl y sus implicaciones filosóficas.

424 *THI*, p. 98.
425 *L.U.* II/1, Inv. V, § 15, p. 404.
426 Cf. *Ideen* I, § 95, pp. 220ss; § 127, pp. 291ss.
427 *THI*, p. 99.
428 *Ideen* I, § 95, p. 221.
429 *THI*, p. 99. La cursiva es suya

25. INTUICIÓN, VERDAD Y PLENITUD (*FÜLLE*)

En los apartados anteriores me he dedicado a analizar el intelectualismo del que Levinas acusa a buena parte de la obra de Husserl. Que el fundador de la fenomenología haya otorgado el privilegio de dar el objeto al acto objetivante conlleva *ipso facto* a que «nuestro contacto con lo real tenga la estructura de la representación»[430]. Es necesario, sin embargo, que tomemos esta última afirmación con una cierta cautela pues, según su propia advertencia, en Husserl «no toda representación pone su objeto como existente con el mismo derecho»[431]. En apoyo de esta idea, Levinas cita el planteamiento efectuado por el maestro en la sección cuarta de las *Ideas* I acerca de la ambigüedad que caracteriza las relaciones entre el objeto y la conciencia constituyente. Allí se nos dice, por ejemplo, que «la conciencia, o el sujeto mismo de la conciencia, *juzga* sobre la realidad, pregunta por ella, la conjetura, la pone en duda, decide la duda y lleva a cabo con todo esto *"legitmaciones de la razón"* (*"Rechtsprechungen der Vernunft"*)»[432]. Pues bien, la noción de intuición señalaría, precisamente, «el modo de la conciencia o de la representación, por el cual entramos en contacto con el ser»[433]. Se trata, pues, de un acto con una estructura bien determinada y que se distingue, claramente, del acto signitivo en el que el objeto es simplemente significado pero no es dado directamente. Desde esta perspectiva es evidente que para comprender correctamente la noción de intuición se necesita comenzar indicando las diferencias que existen entre estos dos tipos de actos.

Como se sabe, el Husserl de las *Investigaciones lógicas* ha clasificado los actos intencionales en intuitivos (percepción e imaginación) y vacíos (signitivos). En la primera de estas *Investigaciones,* la intención signitiva se caracteriza ya como una intención vacía pero que puede, no obstante, llegar a realizar su referencia al objeto al vincularse a los actos de cumplimiento (*erfüllende Akte*). La misión de estos últimos es, por tanto, la de «*cumplir* (*erfüllen*), (confirmar, robustecer, ilustrar) su intención significativa más o menos adecuadamente y con ello actualizar, precisamente, su referencia al objeto»[434]. En espera de posteriores distinciones, Husserl adopta básicamente este mismo esquema en *Ideas* I cuando habla del sentido lleno y no lleno (*erfüllender oder nicht enrfülender*

430 *THI*, p. 101.
431 Ibíd.
432 *Ideen* I, § 135, p. 312.
433 *THI*, p. 101.
434 *L.U.* II/1, Inv. I, § 9, p. 44.

Sinn) y del modo intuitivo como modo de dar originariamente o de ser consciente "en persona" (*leibhaft*)[435]. Dejemos claro, sin embargo, que la diferencia entre el acto significativo y el intuitivo no es, en ningún caso, una simple diferencia de grado como muy bien ha visto Levinas. En realidad, esto era algo que Husserl ya había adelantado en la sexta *Investigación* al advertir allí que «en el tránsito de una intención signitiva a la intuición intuitiva correspondiente no vivimos sólo un mero aumento, como en el tránsito de una imagen desvaída o de un mero boceto a una pintura llena de vida». Dicho con toda rotundidad: «las intenciones signitivas están en sí "*vacías*" y "*necesitadas de plenitud* (*Fülle*)"» y únicamente «la representación intuitiva se la da y la adentra en ella a través de la identificación»[436]. El problema está en saber, precisamente, cómo se logra y en qué consiste esa identificación de la que Husserl nos habla aquí.

Es claro que un acto signitivo no logra dar el objeto mentado sólo mediante sus meros contenidos representantes. Cuando leo, por ejemplo, escrita en el periódico local, la frase "la iglesia redonda", las letras que estoy viendo no son las que consiguen "representarme" a la iglesia románica de San Marcos situada en el centro de mi ciudad. Necesito introducir, pues, un segundo acto para llenar el vacío en el que parece encontrarse el acto signitivo. Sólo así se podrá producir entonces la identificación del objeto intencional como el objeto uno e idéntico al que los dos tipos de actos apuntan. Nos encontramos, expresamente, ante ese fenómeno que Heidegger denominó como «proceso de la comprobación» (*Ausweisungsvollzug*), es decir, el proceso en el que los entes se muestran o acreditan en identidad y en cuyo curso, finalmente, se da a conocer o se descubre la verdad: Se muestra el ente mismo, *como él mismo*. Lo importante aquí estriba, con todo, en que esta comprobación acreditativa deberá lograrse también, según Husserl, por medio de la percepción[437]. El problema, por tanto, es que la verdad del juicio parece depender, de algún modo, de la "verdad" de la percepción lo cual nos obligaría a tener que analizar, en último término, si la referida percepción es auténtica o si nos encontramos, por el contrario, ante una mera ilusión perceptiva. Se trata, en este último caso, de considerar la verdad de los actos intuitivos que están a la base, o sea, la verdad prepredicativa donde la auténtica dificultad consiste en intentar dilucidar, precisamente, qué tipo de relación guar-

435 Cf. *Ideen* I, § 136, pp. 314ss.

436 *L.U.* II/2, Inv. VI, § 21, p. 607.

437 Cf. Martin Heidegger, *SuZ*, § 44, p. 217ss. donde se nos reenvía, significativamente, a la *Investigación* VI de las *Logische Untersuchungen* de Husserl que fue el texto, por otra parte, por el que Heidegger mostró siempre sus mayores preferencias.

dan los contenidos representantes con la cosa misma. Debo precisar, sin embargo, que éste es un problema distinto del que hasta hace un momento me estaba ocupando y en el que lo que de veras pretendía resolver era, finalmente, si la ausencia de plenitud que predicamos de los actos signitivos implicaba, a su vez, la falta en ellos de contenidos representantes. Para comprender mejor el tipo de dificultad con la que nos estamos enfrentando de forma decidida voy a recurrir, seguidamente, a la definición que da Husserl de la noción de plenitud (*Fülle*) como característica más propia de la intuición.

Por plenitud de la representación el iniciador de la fenomenología entiende «el conjunto de aquellas propiedades pertenecientes a ella misma, por medio de las cuales hace actual (*vergegenwärtigt*) analógicamente su objeto, o lo aprehende como dado él mismo»[438]. Se trata, sigue diciendo Husserl, de un momento propio de las representaciones junto con la materia y la cualidad. La pregunta que surge entonces es si esta definición no coincide realmente con la de los contenidos representantes y que si, por consiguiente, no será necesario afirmar la ausencia en principio de esta clase de contenidos en los actos significativos. Para evitar esta posible ambigüedad, Husserl se ha visto obligado a introducir la distinción entre «contenidos expositivos o intuitivamente representantes (*darstellende oder intuitiv repräsentierende Inhalten*)» en los actos y el «contenido intuitivo (*intuitiver Gehalt*)» de estos mismos actos donde, este último, queda constituido, justamente, por los anteriores representantes intuitivos *en y con* la aprehensión que les corresponde[439]. La plenitud, por tanto, no viene dada sólamente por la presencia de los contenidos (*Inhalt*) representantes intuitivos, sino por la aprehensión que los alienta, es decir, por el contenido (*Gehalt*) intuitivo. Pues bien, se puede decir que los actos signitivos, en cuanto actos carentes de plenitud son, en realidad, actos que no tienen contenidos representantes intuitivos aunque esto no signifique, por otra parte, que no posean contenidos representantes en absoluto[440]. A Levinas, sin embargo, no le interesa seguir comprobando en este momento la existencia o no existencia en los actos signitivos de algún tipo de contenidos representantes. Como es sabido, ellos constituyen el tercer componente, junto con la materia y la cualidad, de la esencia cognoscitiva de todo acto objetivante introducida por Husserl a partir de la sexta

438 *L.U.* II/2, Inv. VI, § 21, p. 607.

439 Cf. *L.U.* II/2, Inv. VI, § 22, pp. 609 y 626.

440 Se trata de los «contenidos representantes signitivos (*signitiv repräsentierende Inhalten*)» llamados también, abreviadamente, «representantes signitivos (*signitive Repräsentanten*)». Cf. *L.U.* II/2, Inv. VI, § 25, p. 620.

Investigación. En cualquier caso, el objetivo de nuestro autor no es el de adentrarse en exceso en la teoría husserliana del signo, dedicándose todo lo más a delimitar la esfera que él denomina como «esfera del pensamiento, del puro pensamiento opuesta al contacto con las cosas»[441].

26. Intuición y evidencia como vivencia de la verdad

En realidad, la meta principal que Levinas aspiraba alcanzar con la anterior delimitación era la de descartar la objeción que venía gestándose tras una lectura mínimamente atenta de los capítulos precedentes de su tesis. Veamos de qué objeción se trata. Hasta ahora, la idea central que Levinas ha sostenido en su exposición es que la intencionalidad, en tanto relación al ser trascendente, constituye la esencia de la conciencia. Lo real está compuesto, pues, por todo aquello que es vivido, pensado, creído, conocido, querido, etc. La pregunta crucial que hay que plantearse entonces es si esta concepción «¿no lleva a atribuir la dignidad de ser a todos los objetos de nuestra vida, cualquiera que sean los actos que nos los dan y cualquiera que sea su sentido? ¿no se renuncia así a toda distinción entre lo verdadero y lo falso, y no se afirma por ello la imposibilidad misma del error?»[442]. A mi modo de ver, las cuestiones que acaban de ser formuladas muestran claramente la sagacidad con la que nuestro autor ha procurado enfrentarse siempre a los problemas de fondo, que son, por otra parte, los que conforman realmente la auténtica estructura de las doctrinas filosóficas. En esta ocasión, Levinas observa con absoluta nitidez que la comprensión que Husserl posee de la conciencia conduce, necesariamente, a una transformación del concepto clave de verdad.

En principio, el planteamiento clásico de la teoría de la verdad podría enunciarse como la correspondencia entre el enunciado y la cosa[443]. Husserl se adhiere en un primer momento a esta definición tradicional de la verdad como "adecuación", aunque pronto vamos a ver que su planteamiento presenta ya cier-

441 *THI*, p. 105.
442 Ibíd.
443 Cf. Martin Heidegger, *SuZ*, § 44, pp. 214ss.

tas novedades[444]. El lugar de la verdad se localizaba históricamente en el juicio del que se debía declarar si era verdadero o falso. El problema de la evidencia, en cambio, se presentaba como la cara subjetiva de esta verdad, es decir, se pretendía averiguar si se estaba seguro y plenamente convencido de que el juicio propuesto era verdadero, lo cual significaba, a su vez, que cualquier individuo tenía necesariamente que estarlo. Pues bien, lo que Husserl va a hacer fundamentalmente es ligar el problema de la evidencia y el de la verdad. En fenomenología, en efecto, nos ocupamos del darse la cosa y pretendemos, además, que el contacto con ella sea directo, sin interferencias ni mediación alguna. Como vemos, no se trata de definir el concepto de evidencia o de verdad, sino de presentar una aclaración fenomenológica de sus respectivos sentidos. La mencionada transformación de Husserl no debería interpretarse, por tanto, como si fuera una "teoría evidente de la verdad" que convierte a la evidencia en su último criterio[445]. En este orden de ideas, se entiende perfectamente que la intuición haya terminado ocupando un lugar preponderante en la enseñanza del maestro pues ella significa, justamente, ese acceso directo e inmediato al objeto mismo que se nos acaba dando en persona. Esta presencia se produce en el acto intencional en el que se lleva a cabo la identificación de la mención y lo mentado. En el caso límite, nos encontramos con el ideal de la plenitud: la identidad llega a ser estricta y la verdad se hace subjetiva. Es entonces cuando hablamos de evidencia. Dejemos claro, sin embargo, que la evidencia ya no se entiende como una especie de sentido subjetivo que acompaña, como por casualidad, a ciertos enunciados, sino como "un acto de cumplimiento por confirmación" (*Erfüllung*). La evidencia, por tanto, se contempla como el cumplimiento de un acto signitivo gracias a la presencia de otro tipo de acto con carácter intuitivo. Pues bien, para referirse a esta evidencia, Husserl empleará la conocida y controvertida expresión de «vivencia de la verdad»[446] catalogándola, además, como ámbito en el que se funda toda certeza. El problema, sin embargo, está en ver, por un lado, cómo se define esta verdad y en pasar, por otra parte, de esos actos

444 Como dice Waelhens, para Husserl la concepción que hace de la verdad la *adaequatio rei et intellectus* «va de soi» y nunca ha sido ni contestada ni disutida por él. Cf. A. de Waelhens, *Phénoménologie et verité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger* (Paris: PUF 1953) p. 21.

445 Cf. Elisabet Ströker, «Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft»... o.c. pp. 4s.

446 Husserl emplea esta fórmula ya en sus *Prolegomena zur reinen Logik* en el contexto de la crítica que allí hace a la teoría psicologista de la evidencia (*L.U.* I, §§ 50s., pp. 185-195) aunque deberá ser interpretada, sin embargo, a la luz de las precisiones introducidas en la sexta *Investigación* cf. *L.U.* II/2, Inv. VI, § 39, p. 652.

intuitivos en que se dan las cosas a las cosas mismas, o sea, cómo se produce el tránsito a la verdad desde el plano pre-predicativo[447]. La tarea que ahora me propongo llevar a término se limita, en todo caso, a tratar de exponer la explicación que Levinas ha ofrecido como intento de solución a las anteriores objeciones.

La distinción entre la esfera del "puro pensamiento" y la del contacto con lo real no vendría dada, según nuestro autor, por sus diferentes objetos pues «la intuición se apropia del mismo objeto al que apunta el acto significativo. *La diferencia no concierne al objeto, sino a su modo de ser dado, de ser vivido*»[448]. Llegados a este punto, debo decir que el deslinde que Husserl realiza de la intuición y el signo estaba basado –al menos en el nivel de las *Investigaciones lógicas*– en la distinta relación entre materia y representante que muestran tener ambas representaciones cuando se hace una pura descripción de las mismas. La representación signitiva y la intuitiva se distinguirían, pues, por lo que Husserl ha denominado como «la forma de la representación (*die Form der Repräsentation*)» o «forma de aprehensión (*Auffassungsform*)»[449]. La situación que tenemos ante la vista se puede definir del modo siguiente: mientras en la primera de estas representaciones no existe ningún vínculo necesario entre la materia y el representante (siendo la citada relación, más bien, una relación accidental y extrínseca) en el caso de la representación intuitiva, en cambio, la relación entre ambos componentes de la vivencia debe ser caracterizada como intrínseca y necesaria[450]. Pero lo que a Levinas le importa poner de manifiesto, por el momento, es la concepción del primer Husserl según la cual con el sólo acto signitivo no se conoce todavía nada y que, por lo tanto, es indispensable que el "mero pensar", que la pura y simple intención significativa insatisfecha obtenga,

447 Cf. Pilar Fernández Beites, «La evidencia pre-predicativa. Apodicticidad como adecuación»... o.c., pp. 13-33; Dieter Lohmar, *Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis* (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic 1998) especialmente pp. 205ss.; Gisela Müller, *Wahrnehmung, Urteil und Erkenntniswille. Untersuchungen zu Husserls Phänomenologie der vorprädikativen Erfahrung*. Mit einem Vorwort von Thomas M. Seebohn (Bonn: Bouvier 1999).

448 *THI*, p. 105. La cursiva es suya. En este mismo sentido se expresa Tugendhat al reconocer que la máxima husserliana de la «Sache selbst» no se contrapone frente a otro objeto sino «in Abhebung gegen defiziente Gegebenheitsweisen derselben Sache» (Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*... o.c., p. 58).

449 *L.U.* II/2, Inv. VI, § 26, pp. 621s. Como se sabe, esta definición ha sido posteriormente modificada por el propio Husserl en *Ideas* I al introducir la necesidad de tener que considerar también al objeto intencional. Para una reformulación plausible de esta noción cf. la propuesta que realiza Pilar Fernández Beites en su *Fenomenología del ser espacial*... o.c., pp. 87ss.

450 Cf. *L.U.* II/2, Inv. VI, § 26, pp. 622s.

en un segundo paso, el cumplimiento por medio del acto intuitivo. Sólo mediante el concurso de este tipo de actos se podrá lograr acceder finalmente al ansiado conocimiento. Sólo así se tendrán también las condiciones entonces para comprender aquella "identificación" a la que aspirábamos llegar al principio de este apartado: «lo que caracterizamos fenomenológicamente como cumplimiento (*Erfüllung*), en referencia a los actos, es denominado como vivencia de identidad (*Identitätserlebnis*), o conciencia de identidad (*Identitätsbewusstsein*), con respecto a las *dos clases* de objetos, al objeto intuido por una parte y al objeto pensado por otra»[451]. De lo que se trata ahora es, por tanto, de seguir analizando qué tipo de papel es el que desempeña la intuición en el dominio de la verdad.

Para comenzar, la traducción que Levinas ha realizado del fenómeno de la "*Erfüllung*" no parece ser, ciertamente, la más idónea. En efecto, el término "*réalisation*" que nuestro autor emplea para verter al francés el citado vocablo alemán en lugar de los habituales "*accomplissement*" o "*remplisement*" no expresa, en mi opinión, el sentido exacto que le ha venido otorgando el propio Husserl. A través de la *Erfüllung* se indica, en primer lugar, el proceso de cumplimiento, de llenado, de plenificación del acto significativo mediante el concurso del intuitivo. Pero con esta expresión cabe designar, en segundo lugar, el resultado mismo del proceso que consiste en la confirmación e identificación unitaria de los objetos de ambas representaciones; y con él nos podemos referir también, en último término, al estado de plenificación o de plenitud sin más que se genera finalmente en su desarrollo[452]. Lo que sucede es que esta plenitud (*Fülle*) puede ser más o menos perfecta dependiendo de cuál sea el grado de cumplimiento que posean los actos intuitivos que la fundamentan. En este sentido, Husserl hablará de las «diferencias graduales» e, incluso, de distintas «series de niveles del cumplimiento» que son, dicho sea de paso, las que constituyen la principal base argumentativa para la demostración de la distinción entre la imaginación y la percepción. La tesis de fondo sostiene que «el carácter intencional de la percepción es, en contraposición al mero representar (*das Vergegenwärtigen*) de la imaginación, el presentar [*das Gegenwärtigen*

451 *L.U.* II/2, Inv. VI, § 8, p. 568.

452 Desestimo como mero anglicismo el verbo, inexistente en español, "implementar" así como sus derivados "implementación", "impleción", "impletiva", etc. procedentes, todos ellos, de los términos ingleses "*implement*" e "*implementation*". Por otra parte, la versión más correcta de la "*Erfüllung*" a este idioma es "*fulfilling*", o "*fulfilment*" en el caso de referirnos al estado de plenitud (*fullness*) alcanzado en este mismo proceso.

(Prásentieren)]». Como se ve, la percepción –y, más exactamente, la llamada "percepción adecuada"– se convierte a partir de entonces en el «ideal de todo cumplimiento» pues es en ella donde se lleva a cabo la «auténtica *adaecuatio rei et intellectus*: *lo objetivo es exactamente, tal como es mentado, lo "presente" o "dado" realmente*»[453].

El problema aquí, obviamente, sigue siendo que la verdad parece depender, por decirlo de alguna manera, de la percepción. En este momento, no obstante, resulta suficiente la definición de la evidencia que Levinas nos ofrece siguiendo a Husserl cuando dice que se trata de «la conciencia de la realización o de la decepción de la intención significativa»[454]. Lo importante de esta definición es que permite hablar de evidencia sin tener que hacer referencia, en absoluto, a un sentimiento puramente subjetivo que coloree afectivamente el juicio realizado[455], sino «a una intencionalidad donde el objeto está, *en persona*, delante de la conciencia tal como él ha sido previamente significado»[456]. Según esto, para que haya evidencia debe haber identidad de los objetos intencionales, es decir, se tiene que realizar el cumplimiento por confirmación al que vengo aludiendo reiteradamente. Hay que seguir advirtiendo, sin embargo, que el ideal de esta plenitud se localiza en el caso límite de la percepción adecuada pues es precisamente en este tipo de percepción donde el objeto mismo se presenta en persona y no en imagen. La consecuencia que implica el reconocimiento de este ideal es obvia y consiste en admitir que la relación que guardan los contenidos representantes con el objeto deberá ser considerada, en sentido absoluto, como una relación de estricta identidad[457].

Husserl, en realidad, había resuelto el problema de la verdad al comienzo de sus investigaciones con el criterio de semejanza e igualdad, aunque éste resultó ser, finalmente, claramente insatisfactorio. Como intento de solución pareció entonces pertinente recurrir a la presencia de otro acto con el mismo objeto pero del que pudiéramos afirmar, a diferencia del primero, que estaba "lleno". Recordemos aquí de nuevo que a este proceso Heidegger convino en llamarlo «proceso de la comprobación» (*Ausweisungsvollzug*) por el que se da a conocer o se descubre la verdad al mostrase el ente tal como él mismo es. Lo que el primer Husserl sostiene es que la verdad tiene que ver con esa identidad de los

453 *L.U.* II/2, Inv. VI, § 37, pp. 646s.
454 *THI*, p. 114.
455 Cf. *Ideen* I, § 21, pp. 46s.
456 *THI*, p. 114.
457 Cf. *L.U.* II/2, Inv. VI, § 14, p. 590 y § 37, p. 647.

objetos intencionales. Estamos ante un mismo objeto dado de modo signitivo y perceptivo. Pues bien, la evidencia sería, precisamente, la vivencia de la identidad. Conviene precisar, sin embargo, que este vivir la identidad no implica que yo tenga que hacer un segundo acto de reflexión, ni que se trate tampoco de algo meramente subjetivo como podría pensarse fácilmente a primera vista. Para eliminar todo rastro de subjetivismo, Husserl considera que aquí no estaríamos hablando tanto de lo que yo vivo, cuanto de la esencia de la identidad de ese acto de cumplimiento. Lo cierto es que, a estas alturas de la investigación fenomenológica, no se disponía todavía de la armazón suficiente que permitiera considerar la posibilidad de los objetos ideales[458], viéndose obligado a hablar exclusivamente de las esencias. No hay que olvidar que este es el auténtico problema que conforma el núcleo argumentativo de la primera *Investigación.* En todo caso, lo que el Husserl más maduro va a sostener es que la verdad reside en lo que efectivamente se nos da en el acto evidente pero no como vivido, sino de manera intencional. Si seguimos el mismo ejemplo empleado por Heidegger, tendríamos que cuando yo percibo que el cuadro colgado de la pared está torcido tal como yo mismo había dicho, lo estoy viendo ya como el mismo cuadro que antes había enunciado, es decir, lo que capto es una identidad entre objetos intencionales. Lo importante aquí es darse cuenta de que el "cómo" en el que sintetizo el acto signitivo y el perceptivo es, a su vez, un objeto intencional y no algo meramente vivido.

Como se ve, el tema de la intencionalidad parece subsumir, una vez más, al resto de los problemas fenomenológicos incluidos, en este caso, los de la verdad y la intuición pues, en último extremo, la presencia del objeto en persona no se da sino en el acto intencional. A modo de resumen, se puede decir que la verdad acaece, según Husserl, cuando en el acto de conciencia en el que intencionalmente miento un objeto se produce la coincidencia entre esta mención intencional y lo que ha sido intencionalmente mentado. Si esta coincidencia es de estricta identidad consideramos, además, que estamos ante lo que denominamos con el término de evidencia. En todo caso, es claro que una teoría de la verdad que pretenda permanecer fiel al principio máximo de la fenomenología de ir a las cosas mismas sólo puede fundamentarse, finalmente, en la intuición en cuanto presencia directa e inmediata del objeto. Lo cual implica, a mi modo de ver, tener que admitir, al mismo tiempo, que para poder dirimir el problema de la evidencia se necesita, de algún modo, haber fundamentado ya, previamente, la delicada cuestión de la objetividad.

458 Cf. Miguel García Baró, «Ideal Objects and Skepticism. A polemical point in *Logical Investigations*» en *Analecta Husserliana* Vol. XXIX (1990) pp. 73-90.

27. Intuición, certeza y objetividad

No todo el mundo está de acuerdo con la interpretación que acabo de ofrecer al final del último párrafo. De hecho, fueron muchos los intérpretes que juzgaron que el paso al idealismo de Husserl implicaba ya, en sus mismas raíces, una claudicación de la primacía de la objetividad. Leszek Kolakowski, por ejemplo, es uno más de los autores que piensan que la afirmación de la conciencia trascendental como criterio absoluto de certeza significaba también, de hecho, su entronización como fuente constituyente de la racionalidad y de la objetividad. Según este autor, la búsqueda de la certeza absoluta es lo que ha llevado a Husserl a plantear, con toda coherencia, la necesidad de eliminar cualquier barrera y cualquier puente que se levante entre la percepción y la cosa. Con ello se pretende acceder a la inmediatez absoluta entre el acto de conocimiento y su contenido como única manera posible de fundamentar la racionalidad y la certeza absoluta. Pero este acceso inmediato del sujeto al objeto fuera de toda duda sólo puede lograrse si se considera, a su vez, que «la objetividad no es un "reflejo" de los objetos (si lo es, el problema del puente sigue tan insoluble como siempre), sino algo que los constituye»[459]. La intuición se convierte, desde entonces, en la última clave de interpretación para la certeza. Y es que, para este autor, el acto de intuición husserliano es, claramente, un camino fuera del discurso, una especie de «esfera particular de la experiencia» que hace imposible toda comunicación sobre el contenido último del conocimiento. Su tesis principal sostiene, por tanto, que la búsqueda radical de la certeza es lo que ha obligado a Husserl a tener que plantear la reducción no como una suspensión temporal, sino como el único y permanente modo para poder continuar conservando, en el interior de sus eternos paréntesis, el ámbito ganado de la inmanencia como ámbito en el que se consigue alcanzar, precisamente, la anhelada certeza en su más plena absolutez.

En este sentido, Kolakowski llegará a hablar, incluso, del trasfondo más religioso que intelectual con el que Husserl ha planteado su proceso de búsqueda. En efecto, la certeza se logra en la intuición en cuanto en ella se me da, de modo directo e inmediato, esa perfecta transparencia del objeto que sólo se conquista cuando el sujeto y el objeto llegan a la identidad. Pues bien, a diferencia del concepto intuitivista bergsoniano, en Husserl hablamos de una unidad de sujeto y objeto que es de suyo incomunicable y que estaría basada, en último

459 Leszek Kolakowski, *Husserl y la búsqueda de la certeza...* o.c., p. 62.

extremo, en el modelo de la experiencia mística[460]. En mi opinión, sin embargo, nos encontramos aquí, una vez más, con la misma incapacidad, manifestada por buena parte de los primeros discípulos del fundador de la fenomenología, para poder aceptar las consecuencias que suponía el paso al plano trascendental dado por el maestro. En principio, este paso al idealismo fue observado por ellos, ciertamente, como un radical alejamiento del ideal de la objetividad. No creo, sin embargo, que la trayectoria efectuada por Husserl en este punto pueda ser objeto del más mínimo reproche, encontrando más bien en ello nuevas pruebas acerca de los niveles de radicalidad y exigencia desde los que siempre intentó plantear la solución de cada uno de los problemas que se le iban presentando en el camino de su investigación.

Es cierto, por otra parte, que fue Husserl mismo quien identificó, en un determinado momento, la objetividad (*Gegenständlichkeit*) como el modo central de ser para la fenomenología. Se trata de una objetividad, no obstante, vinculada ya desde la introducción general de las *Logische Untersuchungen* a la imprescindible necesidad de llevar a cabo un «retroceso a la intuición adecuada y plena (*Rückgang auf die adäquat erfüllende Anschauung*)»[461]. En mi opinión, al contrario de lo que Kolakowski sostenía en su interpretación, la objetividad no constituye la base en la que el problema de la evidencia encuentra su fundamento, sino que es la propia intuición la que se encarga, más bien, de lograr una seguridad metódica al hacer que el objeto se presente a sí mismo tal como él se nos muestra y se nos da descriptivamente. La cuestión aquí es –y esto habrá que analizarlo luego con más detenimiento– si puede aceptarse sin más el dato de que las cosas se nos den necesariamente bajo la figura de su objetivación constituida[462]. Mi misión por ahora se reduce, no obstante, a constatar nuevamente el papel capital que Husserl ha otorgado a la noción de intuición; uno de los descubrimientos, según Levinas, más importantes de las *Investigaciones lógicas*[463]. Debo añadir que esta es una convicción de la que Heidegger participaba también plenamente hasta el punto de haber interpretado la investigación sobre la intuición más de una vez como «la tendencia fundamental» de esa famosa obra husserliana[464]. Desde esta perspectiva, puede decirse que la meta que presidía las investigaciones de los

460 Cf. Ibíd., pp. 27ss, 63, 71s.

461 *L.U.* II/1, Inv. § 7, p. 27.

462 Cf. infra el apartado 6: *Intuición y reducción fenomenológica* con el que concluye la segunda Parte, sección IV.

463 «Sur les "*Ideen*" de M. E. Husserl»... o.c., en *IH*, p. 49.

464 Cf. Martin Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*... o.c., en *GA* II, Band 17, p. 50.

iniciadores de la fenomenología consistía, en definitiva, en alcanzar el ideal del «regreso a las fuentes originarias de la intuición (*Rückgang auf die originären Quellen der Anschauung*)» como única vía posible en vistas a intentar solucionar los problemas que las grandes tradiciones filosóficas habían transmitido y para lograr, finalmente, el pretendido acceso a la objetividad[465].

En este mismo sentido, se entiende perfectamente que el concepto de intuición husserliana sea considerado por Levinas, ciertamente, como un conocimiento verdadero en el que el objeto no solamente es visto o significado, sino dado "en persona" o dado originariamente. La idea que aquí merece ser especialmente destacada es que la verdad parece depender en último extremo de su objeto lo cual no implica admitir, por otra parte, ninguna tesis de corte metafísico-realista. Como he venido insistiendo a lo largo de mi exposición, las descripciones de la objetividad que se realizan en el planteamiento fenomenológico no pueden ser confundidas bajo ningún concepto con meras afirmaciones acerca de la existencia real (*reales Dasein*). Las palabras de la última proposición de las *Investigaciones* no pueden resultar más esclarecedoras a este respecto al terminar allí advirtiendo rotundamente que «no se deberá olvidar naturalmente que *real* (*wirklich*) no se afirma en tanto *existente fuera de la conciencia* (*außerbewußtseiend*), sino en cuanto *no meramente mentado* (*nicht bloß vermeintlich*)»[466]. En esta misma línea se sitúa igualmente mi insistencia también en el dato de que Husserl haya dejado constantemente a la iniciativa de la metafísica la tarea de resolver la cuestión de la existencia y naturaleza del "mundo exterior"[467]. La pretendida «neutralidad metafísica» adoptada en el nivel de las *Investigaciones* resulta ser, sin embargo, una posición no exenta de dificultades y que no todo el mundo acepta como ya he dicho[468]. En principio, se trata de una neutralidad que se halla en estrecha connivencia con la naturaleza descriptiva de la propia fenomenología. La tarea fundamental a la que nos invita Husserl consiste efectivamente en llevar a cabo «en lugar de la *explicación (Erklärung)*, la mera *clarificación (Aufklärung) fenomenológica* del significar, del pensar, del

465 Se trata del citado prólogo al primer número del anuario fundado por Husserl en el que se recogen perfectamente expresados los principios generales que debían guiar la marcha del movimiento fenomenológico así como los rasgos principales que lo iban a caracterizar en adelante. Cf. «Vorwort» zum *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologschie Forschung* 1 (1913)... o.c., *Hua.* XXV, p. 63.

466 *L.U.* II/2, Inv. VI, «Beilage: *Äußere und innere Wahrnehmung. Physische und psychische* Phänomene», p. 775.

467 Cf. *L.U.* II/1, «Einleitung», p. 26.

468 Cf. Dan Zahavi, «À propos de la neutralité métaphysique des *Recherches logiques*»... o.c., pp. 715-736.

conocer»[469]. En realidad, el principio ideal de la «falta de supuestos metafísicos, físicos, psicológicos» –que presidía ya, no lo olvidemos, la introducción al curso de las «investigaciones neutrales» a realizar posteriormente– no pretende otra cosa más que «aclarar la idea del conocimiento» evitando, por consiguiente, todo otro tipo de explicaciones que no sean las que se expresan de un modo puramente descriptivo[470]. Más adelante veremos que el papel que desde entonces adquieren en la obra de Husserl las nociones de la luz y de la claridad aquí introducidas no pasará, en absoluto, desapercibido a los ojos de Levinas[471]. Por el momento, nuestro autor se encarga también, por su parte, de iluminar un poco más si cabe la perspectiva con la que siempre debe operar la fenomenología al manifestar que «antes de toda teoría sobre la existencia o la no-existencia de los objetos, todo pensamiento, por su esencia misma, está orientado hacia su objeto el cual sólo puede fundar la verdad de las intenciones del pensamiento»[472]. Desde esta perspectiva, se entiende igualmente que a Levinas le haya resultado imposible separar «la teoría de la intuición como método filosófico, de lo que se podría llamar la *ontología* de Husserl» hasta el extremo de hacer de esta vinculación, como veremos a continuación, la guía principal de su tesis.

469 *L.U.* II/2, Inv. VI, § 65, p. 729. En el parágrafo siguiente (con el que finaliza justamente esta segunda sección de la VI *Investigación*) Husserl declara expresamente su cercanía, a pesar de todo, con Kant aunque termina por reprocharle, no obstante, su caída desde un principio «en el abismo de la teoría del conocimiento metafísico... [al no haber] sometido antes el conocimiento como tal, la esfera completa de los actos en los que se lleva a cabo el objetivar prelógico, a un análisis esencial y a una crítica esclarecedoras (*aufklärende*) y antes de haber reducido los conceptos y las leyes lógicas primitivas a su origen fenomenológico» (*L.U.* II/2, Inv. VI, § 66, p. 732).

470 Cf. *L.U.* II/1, «Einleitung», pp. 6 y 27s.; Inv. II, § 6, p. 124.

471 Cf. «L'oeuvre d'Edmond Husserl»... o.c., en *EDE*, p. 17. cf. supra, el apartado 5 *La intuición: un ensayo por comprender vida y mundo* de la segunda Parte, sección IV.

472 «Sur les "*Ideen*" de M. E. Husserl»... o.c., en *IH*, p. 51.

Sección Tercera:

INTUICIÓN Y EXPERIENCIA PREPREDICATIVA

Capítulo I
El problema de la experiencia

1. Sensibilidad y entendimiento

El objetivo específico que Levinas se propone alcanzar en su reflexión es el de demostrar cómo la intuición, en Husserl, «deriva de su misma concepción del ser»[1]. La tesis principal que anima su exposición dice que para seguir manteniendo la experiencia como fuente del conocimiento es imprescindible que a ésta se la comprenda siempre en el sentido largo del término, es decir, «como intuición que puede ver, al lado de los hechos empíricos sensibles, las esencias y las categorías»[2]. Levinas está convencido, además, de que sólo de esta forma se podrá llegar a una especie de reconciliación entre racionalismo y empirismo. En cualquier caso, de lo que se trata ahora es de resaltar la intuición categorial como la principal novedad aportada por Husserl. Esta afirmación de Levinas es, ciertamente, una tesis que ha sido compartida, como no podía ser menos, por la mayo-

1 *THI*, p. 13.
2 «Sur les "*Ideen*" de M. E. Husserl»... o.c., en *IH*, pp. 51s.

ría de los intérpretes. Heidegger considerará, por ejemplo, que lo revolucionario de la tesis husserliana sobre la intuición categorial consiste en ver que lo categorial, de la misma manera que lo sensible, nos es dado antes, incluso, de cualquier operación intelectual[3]. Pero antes de pasar con Levinas a analizar de lleno la propuesta de Husserl es necesario hacer, previamente, algunas precisiones sobre uno de los temas, sin duda, más interesantes de la doctrina fenomenológica.

Husserl, en efecto, ha comenzado oponiéndose frontalmente a la concepción elaborada por Kant sobre la síntesis como un carácter interno del acto de conciencia. Según la interpretación del filósofo de Könisberg, las formas categoriales, a diferencias del color o la intensidad, no son parte del contenido del objeto y su origen ha de situarse por ello en la reflexión que efectuamos sobre los actos conscientes. Para Husserl, en cambio, las formas categoriales y sintéticas como las *colectivas* y las *disyuntivas*, por ejemplo, pertenecen claramente a la esfera de los objetos. El fundador de la fenomenología hablará, en este sentido, del acto en el que estas formas se constituyen en objetividades como un acto con «una *referencia* intencional *unitaria* y un objeto unitario correspondiente a ella»[4]. La posibilidad aquí contemplada es, dicho sea resumidamente, la que considera que sobre la base de dos actos particulares intuitivos se puede llevar a cabo un nuevo acto sintético en el que se constituya una nueva objetividad (la forma categorial) fundada en las formas sensibles de los actos anteriores.

El presupuesto del que se parte es que el origen de las categorías no puede residir en la reflexión sobre el acto que las constituye debiéndose atender, más bien, al objeto que *in concreto* las hace aparecer. La argumentación es la siguiente: «Así como el concepto de objeto sensible (real) no puede surgir mediante "reflexión" sobre la percepción, porque lo que resultaría entonces sería el concepto de percepción o un concepto de cualquiera de los componentes reales de las percepciones, tampoco el concepto de situación objetiva (*Sachverhalt*) puede surgir de la reflexión sobre los juicios, porque por este medio sólo podría-

3 Martin Heidegger, *Seminare* (Frankfurt: Vittorio Klostermann 1986) en *GA* I, Band 15, p. 376. El volumen recoge, entre otros, los protocolos de los cuatro seminarios celebrados en le Thor (1966, 1968 y 1969) y en Zähringen (1973) y publicados originalmente en francés: Martin Heidegger, *Questions IV* (Paris: Gallimard 1976). Como se sabe, el foco de atención de Heidegger en el último de estos seminarios fue, precisamente, el concepto husserliano de la "intuición categorial". La tesis principal que allí se defiende es que Husserl habría llegado a dicho concepto por el camino de la analogía con la intuición sensible: Lo categorial sería lo que corresponde a los datos sensibles: «Für Husserl ist das Kategoriale (das heißt die Kantischen Formen) ebenso sehr gegeben wie das Sinnliche» (Ibíd.)

4 *L.U.* II/2, Inv. VI, § 51, pp. 688-689.

mos obtener el concepto de juicio o de componentes reales del juicio». Dicho de otro modo, «encontramos el fundamento de la abstracción para la realización de dichos conceptos no en estos *actos como objetos*, sino en los *objetos de estos actos*»[5]. Pero si la forma categorial no puede ser pensada ni como un predicado real de la cosa, ni como el resultado de la reflexión sobre la conciencia sólo cabe considerarla, dirá Levinas, como «una estructura *ideal* del objeto»[6].

Llegados a este punto, nuestro autor menciona de pasada la distinción establecida por Husserl al principio de *Ideas* I entre «esencias *materiales*» y la «mera forma de esencia» que es, ciertamente, una esencia pero una esencia completamente "*vacía*"»[7]. Las categorías pertenecerían, precisamente, al último grupo, el de las esencias lógico-formales. Husserl contemplaba entonces la posibilidad de clasificar «toda esencia, ya sea dotada de contenido material (*sachhaltig*) o vacía (esto es, lógico-pura), en una serie gradual de esencias, en una serie gradual de *generalidad* y *especialidad*»[8]. Lo que no cabe confundir aquí de ninguna manera es entre generalización y fomalización. Levinas concreta la enseñanza de Husserl a este respecto por medio del siguiente ejemplo: «La esencia "color" no es la *forma* del rojo o del azul, sino su género. Su forma sería "alguna cosa en general"»[9]. Para nuestro autor, esta separación entre lo formal (que es el objeto de la lógica) y el género constituye una de las página más decisivas de la filosofía de Husserl al permitir que la lógica quede definitivamente deslindada de la ontología.

En el fondo de todas estas distinciones se asienta la clasificación fundamental –introducida ya explícitamente en la III *Investigación lógica*– entre verdades analíticas, es decir, las que no dependen de la forma de los objetos, y verdades sintéticas materiales cuyo fundamento se encuentra en los géneros superiores[10]. Por ahora, sin embargo, sólo me interesa destacar la diferencia entre la aprehensión de esencias materiales, en cuanto objetos de un proceso de ideación, y la propia intuición de esencias puras o formales como objetos de un proceso de idealización. Pues bien, lo que Husserl pretende comprobar es que cuando nos remontamos a la intuición de esencias (*Wesensintuition*) nos encontramos con el dato relevante de que «las esencias formales lógicas (las catego-

5 *L.U.* II/2, Inv. VI, § 44, pp. 669s.
6 *THI*, p. 118. La cursiva es suya.
7 *Ideen* I, § 10, p. 26.
8 *Ideen* I, § 12, p. 30.
9 *THI*, p. 118.
10 Cf. *Ideen* I, § 10, p. 27; *L.U.* II/1, Inv. III, § 11, pp. 255ss.

rías, por ejemplo) no "residen" en las singularizaciones dotadas de contenido material (*sachhaltige Vereinzelungen*) como el rojo en general en los distintos matices de rojo, o como "color" en el rojo o el azul»[11]. De esto modo vamos aproximándonos a uno de los momentos más cruciales en la exposición de Levinas. Se trata, ni más ni menos, que de dar cuenta de la delimitación entre sensibilidad y entendimiento. No hay que olvidar que este era, dicho sea de paso, el título elegido por Husserl para encabezar la segunda sección de su VI *Investigación* en la que me vengo centrando últimamente.

Para empezar, la genialidad de Husserl consiste en haber extendido la intuición a los objetos más formales. Este "sentido largo" de la intuición traerá como consecuencia el emparentamiento entre la intuición sensible y la llamada intuición categorial o intelectual pues, a pesar de la irreductible diferencia fenomenológica existente entre la esfera sensible y la categorial, la intuición aporta en ellas idénticos servicios. En efecto, según la teoría de Husserl es completamente necesario que exista «un acto que preste a los elementos categoriales de la significación los mismos servicios que [presta] la mera percepción sensible a los materiales». Su característica más peculiar es que «en ellos aparece algo como "real" y, además, como "dado ello mismo"»[12]. La conclusión a la que se llega va de suyo y es que el carácter intuitivo no puede convertirse de ningún modo en la nota principal que de cuenta de la diferencia entre sensibilidad y entendimiento. La pregunta que hay que hacerse entonces es dónde radica la clave última para distinguir estas dos esferas. Pero antes de pasar a contestar esta importante cuestión debo mencionar que lo interesante de la delimitación llevada aquí a cabo por Husserl consiste, según nuestro autor, en el método por él empleado. Su punto de partida no son, en efecto, los presupuestos de una metafísica o una antropología ingenuas, no se apoya en la referencia puramente exterior de los órganos sensitivos, ni tampoco emplea el recurso habitual al innatismo, sino que se limita, simple y llanamente, a atender descriptivamente «el sentido intrínseco de la propia vida sensible o categorial»[13].

Dicho con la mayor brevedad posible, Husserl caracteriza la intuición sensible como aquella que tiene lugar en los actos simples de percepción, mientras que la intuición categorial se define a partir de los actos categoriales que son siempre, a diferencia de los anteriores, actos fundados. En la intuición sensible,

11 *Ideen* I, § 13, p. 32.
12 *L.U.* II/2, Inv. VI, § 45, pp. 671s.
13 *THI*, p. 120.

en efecto, el objeto es aprehendido «directamente o está él mismo presente, el [objeto] que se constituye en el acto de percepción de *modo simple* (*in schlichter Weise*)». Se trata, pues, de actos de «un sólo grado» en el que el objeto nos es «inmediatamente dado» sin necesidad de que medien en su constitución otro tipo de actos. En contraste, la percepción categorial está necesariamente *fundada* sobre percepciones sensibles. Actos como la conjunción o la disyunción son, en realidad, modos nuevos de conciencia construidos sobre actos básicos que constituyen, además, nuevas objetividades. La principal característica del nuevo modo de aparecer consiste, para finalizar, en estar «determinado esencialmente por esta referencia (*Beziehung*)» a la antigua objetividad (*Gegenstandlichkeit*) que aparecía en los actos fundamentantes. En el nuevo modo surge al mismo tiempo, como dice Husserl, «*una nueva conciencia de objetividad que supone esencialmente la originaria*»[14].

Todo lo que acabo de exponer, de manera ciertamente abrupta, deja tras sí una enorme estela de problemas y cuestiones que ahora no puedo entrar ni siquiera a enumerar en toda su amplitud. Parece claro que la principal tentación sería la de exigir la necesidad de tener que remitirnos siempre a un objeto como fuente última de conocimiento dado que, como hemos visto, el estado de cosas no puede dársenos más que fundado sobre un objeto que funcione a modo de sustrato en el que poder apoyar nuestra aprehensión cognoscitiva. Dentro de un momento intentaré aclarar que con esto no se está queriendo decir en ningún caso que las categorías deban ser interpretadas, finalmente, como sensibles. Se verá, igualmente, como esta consideración del carácter "fundado" implica, a su vez, una nueva serie de dificultades a la hora de pretender distinguir entre la intuición de categorías y la intuición de esencias ideales. A este respecto, Levinas adelanta ya la base fundamental sobre la que hay que establecer esta separación y es que mientras en la intuición de las formas categoriales «el objeto fundado incluye en él los objetos que lo fundan [...] las esencias, por contra, aún estando fundadas sobre la percepción sensible, la trascienden de alguna manera»[15]. A la luz de este planteamiento se entiende perfectamente que nuestro autor tome la decisión de dedicar por entero el siguiente capítulo a profundizar en la famosa *Wesensschau*.

14 *L.U.* II/2, Inv. VI, § 46, pp. 674s.
15 *THI*, p. 122.

2. Intuición sensible e intuición categorial

No cabe duda que la percepción adquiere, a ojos de Levinas, un peso excesivo en la teoría de la intuición husserliana como experiencia originaria. Debo añadir, sin embargo, que no todo el mundo ha admitido el tono y el fondo de las críticas que nuestro autor ha vertido a este propósito en su tesis. De hecho, no han faltado voces considerando que este papel preponderante de la percepción no tiene porqué conducirnos, en absoluto, a enjuiciar la teoría de la intuición categorial de Husserl como si «estuviera sacrificada a la fenomenología de la percepción» a no ser, claro está, que se la entienda ingenuamente dentro del horizonte de un realismo de esencias. Ricoeur, en concreto, es uno de esos autores que han opinado que el Husserl de las *Investigaciones lógicas* de 1901 habría alcanzado aquí, más bien, un punto de madurez al mostrar «que el orden del juicio, con su estructura de *Sachverhalt* (el estado de cosas comprendido en el juicio) está *fundado* sobre el orden de la percepción»[16]. Se trata, según él, de analizar esta relación de fundamentación no sólamente en su camino regresivo y descendente (el que conduce al reenvío hasta la capa más primitiva de lo percibido), sino como «una emergencia, una innovación» en la que surgen, de manera progresiva y ascendente, el orden lógico, axiológico y personal[17]. Es esta segunda vía, precisamente, la que toma «la guía trascendental del objeto» presuponiendo de antemano el «sentido» a constituir. Ella es, igualmente, la responsable última de que Husserl haya obtenido, casi por sorpresa, lo que él mismo denominó como la «maravilla» de la conciencia, o, incluso, la «teleología» de la conciencia, es decir, «el hecho asombroso de que haya una concordancia de perfiles y no un caos de apariciones, en resumen, que haya un mundo y no un no-mundo». La intuición de esencias se presenta, por tanto, como el resultado inevitable de haber tomado la mencionada «guía trascendental del objeto» pues, como sigue afirmando Ricoeur, «no es posible emprender una descripción cualquiera sin una *idea* de la estructura esencial de la "región considerada"»[18]. La

16 Paul Ricoeur, «Sur la Phénoménologie» en *A l'école de la Phénoménologie...* o.c., pp. 156s.

17 El primer movimiento en la tarea de la constitución sería el camino que los inéditos de Husserl exploran hasta el fin y que coincide, en el fondo, con el camino de Hume tratando de *«deshacer el objeto* (à *défaire l'objet*)»; el segundo movimiento, en cambio, sería el iniciado por Kant en los pasajes más fenomenológicos de la *Crítica* y que Husserl toma tanto en la época de *Ideas* I y II como en las *Meditaciones cartesianas* para terminar, finalmente, por abandonarlo en aras de «hacer de la fenomenología un tratado de la descomposición del espíritu» (Ibíd. pp. 157s.).

18 Cf. Ibíd. Esta sería, además, la razón última que explicaría porqué Husserl se ha visto obligado a repetir su teoría sobre la «esencia» al comienzo mismo del libro primero de las *Ideas*.

opinión de este autor, sin embargo, es que Husserl habría evitado muchas decepciones si en lugar de haber optado por deshacer el enigma del sentido confiándolo a la constitución temporal, hubiera proseguido la investigación de las estructuras originales del juicio según la primera fenomenología, la de las *Investigaciones lógicas*. En el fondo, el problema que subyace aquí sigue siendo la validez o no del idealismo dogmático que Husserl asume al reflexionar filosóficamente sobre su propio método y que le hace inclinarse, en última instancia, a «no tematizar la realidad más que en tanto ella se da, sin decidir si la realidad se agota en su ser-dada»[19].

Como vemos, la crítica de Ricoeur plantea una enmienda prácticamente a la casi totalidad del programa fenomenológico fundado por Husserl o, cuanto menos, a la deriva genética del mismo. Debo decir que el caso de Ricoeur no es, a pesar de todo, un caso aislado y son muchos los autores que han venido negando, de forma más o menos larvada, hasta la propia realidad de la "intuición categorial"[20]. Esta valoración encuentra su fundamento, sin duda, en el pequeño atisbo de autocrítica que Husserl hace en el prólogo de la segunda edición de las *Investigaciones* desaprobando su anterior doctrina de la representación categorial[21].

Mi propósito en los párrafos siguientes pretende, no obstante, retomar un poco más pausadamente algunas de las cuestiones que fueron tan sólo esbozadas a lo largo de mi exposición. El problema de fondo en el que se enmarcan las próximas reflexiones es, una vez más, el de la relación entre la sensibilidad y el entendimiento. Según se ha podido constatar ya, la teoría de la intuición catego-

19 Ibíd. p. 158.

20 Entre los filósofos que han expuestos su postura en este tema señalo a los siguientes: Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...* o.c., pp. 111-136; R. Sokolowski, *The formation of Husserls concept of constitution* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1970) pp. 65-71; Id., «Husserls concept of categorial intuition» en *Philosophical Topics* 12 (1981) pp. 127-141; Elisabeth Ströker, «Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft»... o.c., pp. 3-30; Rudolf Bernet «Perception, categorial intuition and truth in Husserls Sixth "Logical Investigation"» en "The Collegium Phenomenologicum. The First Ten Years", J. Sallis, G. Moneta e J. Taminiaux (ed.) (Den Haag: Dordrecht/Boston/London 1988) pp. 33-45; Thomas Seebohm, «Kategoriale Anschauung» en *Phänomenologische Forschungen* 23 (1990) pp. 9-47; Dieter Lohmar, *Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis...* o.c., pp. 178-273; Id., «Le concept husserlien d'intuition catégoriale» en *Revue philosophique de Louvain* 99 (2001) pp. 652-682.

21 Cf. *L.U.* II/2, «Vorwort», pp. 533ss. Una reconstrucción de las intenciones de Husserl a este respecto puede verse en Dieter Lohmar, «Wo lag der Fehler der kategorialen Repräsentanten? Zu Sinn und Reichweite einer Selbstkritik Husserls» en *Husserl Studies* 7 (1990) pp. 179-197.

rial de Husserl se dirige, en principio, a afirmar que, dado que los actos categoriales son actos fundados, todas las categorías han de basarse, finalmente, en la intuición sensible. Ahora bien, esta tesis ha de ser comprendida correctamente con el fin de impedir interpretar las categorías simplemente como sensibles. Con este propósito voy a valerme nuevamente de aquellas orientaciones acerca de la tarea y sentido de la investigación fenomenológica que Heidegger antepusiera como parte introductoria de sus *Lecciones* de 1925 sobre la historia del concepto de tiempo[22]. Lo que en ese momento considera el referido autor es que la tesis husserliana afirmando que «todas las categorías se basan finalmente en la intuición sensible es solo otra forma nueva del enunciado aristotélico: οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή»[23]. A la luz de este principio, para que el alma pueda figurarse o comprender cualquier objeto en su objetividad tiene, en efecto, que habérsele mostrado previamente como algo en general. El objetivo último que persigue Heidegger al mencionar el enunciado aristotélico es, en definitiva, el de sacar al exterior el contrasentido que supone siempre concebir «un pensamiento sin sensibilidad fundante». En realidad, este contrasentido ya había sido contemplado, en cierta manera, por el propio Husserl para quien la idea de un "puro intelecto" completamente desligado de toda "facultad de la sensibilidad" solo puede ser concebida «antes de efectuar un análisis elemental del conocimiento en su evidente e insuprimible consistencia»[24].

En el fondo, el planteamiento filosófico con el que aquí se nos confronta no es otro que el que Kant ha llevado hasta sus últimas consecuencias y que puede ser perfectamente compendiado en aquella famosa frase de la introducción a la «Lógica trascendental» de su *Critica de la razón pura*: «Pensamientos (*Gedanken*) sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas»[25]. El horizonte de esta frase recuerda, obviamente, la antigua confrontación entre sensibilidad y entendimiento. Frente a la pasividad o receptividad propias de la sensibilidad, Kant destacará la actividad y espontaneidad de la facultad del

22 Cf. Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Sommersemester 1925)*... o.c. en *GA*, II, Band 20, pp. 13-182.

23 Ibíd., p. 94. Cf. Aristóteles, *De anima* 431a, 16-17.

24 *L.U.* II/2, Inv. VI, § 60, p. 712.

25 *K.r.V.*, A 51/B 75. Cf. Ibíd., A 80/B 106. Con poco que nos detengamos en el análisis de esta sentencia observamos fácilmente que se trata, en su primer miembro, de una tautología aunque a menudo se la haya intentado atenuar traduciendo "pensamientos" por "conceptos"; y lo mismo sucede con el segundo miembro de dicha fórmula pues es obvio que el verbo intuir contiene ya implícitamente el significado de ver. Cf. Xavier Tilliette, *Recherches sur l'intuition intellectuelle. De Kant à Hegel* (Paris: Vrin 1995) p. 13.

entendimiento. Hay que indicar, no obstante, que la verdadera base para esta distinción había quedado ya establecida en el primer párrafo de la «Estética trascendental», cuando se diferenciaba en el objeto indeterminado de una intuición empírica, es decir, en el fenómeno, entre la materia –en cuanto aquello que corresponde a los datos sensibles– y la forma apriórica encargada de ordenar lo múltiple y disperso del fenómeno. De todo ello resulta claro, en primer lugar, que los objetos sólo nos son dados, según Kant, por medio de la sensibilidad; que esta facultad parece ser, además, la única capaz de proporcionarnos intuiciones; y que la intuición, finalmente, nunca puede ser más que sensible[26]. El filósofo de Könisberg logra así mantenerse fiel, una vez más, al punto de partida con el que se inauguraba la citada *Crítica*: «No hay duda de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia [...] no por eso origínase todo él *en* la experiencia»[27]. Es evidente que este armazón teórico-crítico va a depender, en última instancia, del concepto de experiencia que se vaya a manejar y que aquí, evidentemente, quedará restringido a la mera experiencia sensible. Es un hecho que el supuesto que dirige toda la investigación kantiana es que la experiencia no puede fundar la certeza apodíctica exigida para ese ideal determinado de conocimiento al que se aspira llegar. Por eso la pregunta principal que Kant se plantea versa sobre la posibilidad y límites del conocimiento a priori, o sea, «¿qué y cuanto pueden conocer el entendimiento y la razón *con independencia de toda experiencia*?»[28].

Esta breve incursión en la teoría del conocimiento propuesta por Kant, servirá ahora para comprender mucho mejor el juicio que, primero a Heidegger y a Levinas después, les mereció el concepto husserliano de intuición categorial. Y es que, según Heidegger, cuando se defiende el par de conceptos de *forma* y *materia* –como así parece haberlo hecho en un determinado momento el propio Husserl– las cosas se pueden distorsionar hasta el punto de volver a ver, nuevamente, el retorno de la antigua confrontación entre sensibilidad y entendimiento. Lo que debe evitarse a toda costa es, precisamente, que la distinción entre intui-

26 Cf. *K.r.V.*, A 19/B 33; A 51/B 76.

27 Ibíd., B 1.

28 Ibíd., A XVIII el subrayado es mío. Cf. Ibíd., B 5. El problema aquí consiste, una vez más, en la heterogeneidad intuición-conceptos de la que Kant fue plenamente consciente. Sabemos que la solución aportada por el filósofo de Könisgsber será la de considerar que los conceptos son los que hacen posible la experiencia remitiendo a la vía del Juicio como doctrina que «manifieste la posibilidad de aplicar a los fenómenos en general los conceptos puros del entendimiento» (Ibíd., A 138/ B 177). Cf. Ana María Andaluz Romanillos, *La finalidad de la naturaleza en Kant. Un estudio desde la Crítica del Juicio* (Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontificia 1990).

ción sensible y categorial nos haga caer de golpe en «la antigua mitología de un intelecto que ordena juntamente la materia del mundo con sus formas [...] Las "formas" categoriales no son ninguna creación de los actos, sino objetos que se hacen visibles en sí mismos en estos actos. No son ninguna creación del sujeto y menos aún algo que se apodere de los objetos reales de tal manera que a través de esta información (*Formung*) fuera modificado el ente real mismo, sino que lo presentan ya en su "ser-en-sí" más propio»[29]. En principio, lo único que hace aquí el autor de *Ser y tiempo* es levantar acta de las advertencias realizadas ya por Husserl sobre este mismo propósito[30]. Pero lo decisivo ahora consiste, en mi opinión, en darse cuenta de que «los actos categoriales constituyen una nueva objetividad que hay que comprender siempre intencionalmente» pues, como sigue diciendo Heidegger, «"*constituir*" no significa producir en cuanto hacer o elaborar, sino *el dejar ver del ente en su objetividad*»[31].

El verdadero significado de este decisivo e importante descubrimiento de la intuición categorial (que representaba, si se recuerda, la principal aportación realizada por la fenomenología de Husserl junto con la intencionalidad y el sentido original de *lo apriori*) es que gracias a él estamos ya en condiciones para poder aceptar que «hay actos en los que se muestran existencias ideales en sí mismas que no son creaciones de estos actos, ni funciones del pensar, ni del sujeto. Además: la posibilidad de esta clase de intuición indicada y de lo que se presenta en ella da la base para poner de relieve la estructura de estos objetos ideales, es decir, para la elaboración de las categorías»[32]. En cualquier caso, lo que ahora me interesa destacar es que la prueba de la existencia de la estructura categorial conlleva, para Heidegger, una ampliación de la idea de la objetividad. Dicho con otras palabras, gracias a este descubrimiento se abre el paso para alcanzar el tipo de investigación que buscaba la antigua ontología hasta el extremo de poder afirmar,

29 Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*... o.c. en *GA* II, Band 20, p. 96.

30 Cf., *L.U.* II/2, Inv. VI, § 61, pp. 714ss.

31 «Esta objetividad, que se presenta en los actos categoriales o en percepciones que están entremezcladas con actos categoriales, no es resultado de la actuación del entendimiento sobre el mundo exterior» (Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*... o.c. en *GA* II, Band 20, p. 97).

32 «En sentido estricto, el descubrimiento de la intuición categorial ha mostrado una comprensión verdadera de la abstracción (ideación), de la captación de la idea. Con ello se llega a terminar por de pronto con la antigua controversia sobre el *ser de los conceptos generales, de los universales*. Desde la edad media, desde Boecio, está la cuestión de si son una cosa o meras *flatus vocis*, como se dice en el sigo XIX, puntos de vista exclusivamente, conciencia general a los que no corresponde nada objetivo» (Ibíd., pp. 97-98).

finalmente, que «no hay ninguna ontología *al lado de* una fenomenología, sino que *ontología científica no es otra cosa que fenomenología*»[33].

No es este el momento ni el lugar para poder discutir en toda su profundidad el alcance extraordinario que adquiere esta reflexión de Heidegger de cara al devenir no sólo de su propia filosofía, sino del de toda la fenomenología en general. Baste decir a este respecto, no obstante, que aquí se puede ver ya despuntar, en cierta manera, la apuesta fundamental de Heidegger que consiste en comenzar sometiendo a crítica el ideal de objetivación perseguido por Husserl con vistas, después, a poder establecer sólidamente la cuestión del sentido del ser. Hay quien defiende, incluso, la idea de una filiación directa de las tesis de *Ser y tiempo* que construyen la cuestión del ser para la analítica del *Dasein* con el planteamiento de las *Investigaciones lógicas* sobre la intuición categorial como donación del ser[34]. Pero esto no deja de ser más que una interpretación un tanto atrevida de las pretensiones generales que guiaron a Husserl hasta el hallazgo de la intuición categorial. Lo que no me parece tan seguro es, en ningún caso, que el fundador de la fenomenología haya considerado, sin más, algo así

33 Ibíd., p. 98. En realidad, esta ampliación de la idea de objetividad va de la mano de esa otra reformulación de la sensibilidad en tanto «*concepto fenomenológico formal*... [que] mienta, frente al concepto propiamente de lo categorial, es decir, de lo formal objetivamente vacío, toda objetividad cósico-material (*materielle Sachhaltigkeit*), tal como ella es dada por las cosas mismas. *Sensibilidad es así el título para la existencia completa del ente que es dado previamente en su objetividad cósica.* Materialidad en general, espacialidad en general, son *conceptos sensibles*, aunque en la idea de espacialidad no haya nada de datos de sensación. Este concepto amplio de sensibilidad pone el fundamento para la distinción entre intuición sensible y categorial. En todo caso –sigue precisando Heidegger– esto no ha sido claramente introducido en la primera elaboración de las *L.U.* como así sucede diez años más tarde» (Ibíd. 95s.).

34 Jean-Luc Marion considera, en efecto, que el movimiento seguido por la reflexión de Heidegger representa la primera de las dos direcciones en las que se puede interpretar el objetivo último de las *Investigaciones lógicas*. En este sentido, reviste una especial importancia y una valiosa aportación la publicación de los cursos anteriores o inmediatamente posteriores a *Sein und Zeit*. La segunda dirección sería, según este mismo autor, la realizada por Derrida que invierte, en cierta manera, el curso de la anterior. En su análisis de la doctrina de la significación tal como se constituye a partir de la primera de las *Investigaciones lógicas,* Derrida intenta demostrar, en efecto, cómo la marcha fenomenológica perpetúa el primado de la presencia y se abisma en una última «aventura de la metafísica de la presencia» que marca, finalmente, «la pertenencia de la fenomenología a la ontología clásica» (Jacques Derrida, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenologia de Husserl* (Valencia: Pre-Textos ^{2}1995) pp. 101 y 66 respectivamente). En todo caso, el intento de Marion consistirá, precisamente, en ensayar una superación de la confrontación que subyace en estas dos lecturas tratando de organizarlas desde la característica –básica para su concepción– de la "donación" que define, a su vez, la presencia por intuición. Cf. Jean-Luc Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*... o.c., pp. 12ss.

como la «datitud categorial del ser» y mucho menos aún que haya llegado a leer esta presencia como una posibilidad para lograr acceder a la llamada «diferencia ontológica» en cuanto culminación de la «destrucción de la historia de la ontología». Se debe reconocer, en cambio, el hecho de que la interpretación heideggeriana haya puesto finalmente en juego, nada más y nada menos, que el objetivo mismo de la fenomenología y su pretensión de retornar «a las cosas mismas». El ideal de la objetividad, en efecto, instaura el principio de que las cosas en cuestión deben darse necesariamente bajo la figura de su objetivación constituida y esto, en realidad, no deja de ser más que una presunción por su parte que tendrá que ser demostrada en toda su extensión[35]. En cualquier caso, de la reflexión de Heidegger extraigo ahora únicamente el dato significativo de la ampliación de la objetividad que Husserl ha efectuado en su investigación de la intuición categorial. Mi siguiente objetivo será el de intentar ver cómo Levinas ha considerado igualmente este nuevo concepto de objetividad como clave última con la que poder interpretar correctamente la enseñanza del fundador de la fenomenología.

3. Intuición y razón

El enfoque que Husserl ha otorgado al problema de la relación entre sensibilidad y entendimiento parece dar lugar, en principio, a una profunda antinomia, a saber: «Por una parte, la espontaneidad del espíritu, que caracteriza los actos categoriales, parece efectuar una creación en relación a la percepción sensible; de otra parte, los objetos del pensamiento lógico parecen pertenecer a la esfera objetiva»[36]. Lo que sucede, sin embargo, es que las formas categoriales no se pueden atribuir al ser en el mismo sentido en el que se le atribuyen, por ejemplo, el sonido o el color. A los ojos de Levinas «Husserl supera esta noción de objeto. Objeto debe ser entendido en el sentido más largo, el más formal del término, y no debe expresar más que su función de ser sujeto de una aserción verdadera»[37]. Para referirse a este nuevo concepto se ha elegido, además, el término

35 Cf. Ibíd., p. 8.

36 *THI*, p. 123.

37 Ibíd. Cf. *L.U.* II/1, Inv. I, § 31, p. 106; *Ideen* I, § 22, p. 47. En estos dos pasajes, Husserl rechaza significativamente el reproche de "realismo platónico" pues, en ningún caso ha sido su pretensión la de "hipostasiar" los objetos, las realidades en general, las ideas o las esencias confundiéndolas con las cosas reales o con la realidad en sentido estricto.

más vago de *Gegenständlichkeit* que Levinas, por su parte, traduce torsionando la palabra al máximo como *objectité*. El empleo de esta expresión, ciertamente indeterminada, persigue como fin el recuperar un concepto mucho más amplio de objeto puesto que aquí «no se trata sólo de objetos en sentido estricto, sino también de situaciones objetivas (*Sachverhalte*), de notas, de formas no independientes, ya reales, ya categoriales, etc.»[38]. Y es en este contexto concreto en el que hace acto de presencia la intencionalidad intuitiva que venimos analizando pues ella es, finalmente, la que «nos presenta estas diferentes formas de ser»[39].

La siguiente tarea para Levinas consiste en analizar la consistencia de este nuevo tipo de objetividades. Y lo primero que hace nuestro autor es acentuar el dato, como ya hiciera Heidegger, de que los nuevos objetos "creados" por las formas categoriales no son «objetos en el sentido primario y originario» y mucho menos modificaciones de los objetos que les sirven de base. Utilizando la misma metáfora empleada por Husserl podemos decir que los actos categoriales «no dan forma (*formen*) en el sentido en que da forma el alfarero». Si no fuera así, esto es, si el acto categorial produjese una alteración en lo dado originariamente en la percepción sensible fundante, el resultado sería «un nuevo objeto en el sentido primario y real». Pero esto no deja de entrañar un tremendo contrasentido, entre otras razones porque la defensa de este supuesto entraña tener que afirmar equivocadamente que «el pensar y conocer relacionante y sintético (*das beziehende und verknüpfende Denken und Erkennen*) no sería un pensar y conocer de lo que es, sino un transformar que falsea en otra cosa»[40].

Dos son, por tanto, las conclusiones a las Levinas ha llegado en su análisis: que «el ser no se reduce al mundo de la percepción sensible» y que «la función específica de la sensibilidad, en la vida de la conciencia, no se identifica pues con la función de la intuición». Estas conclusiones pueden ser leídas, a su vez, en positivo y desde el lado categorial. Habría que hablar entonces de un cierto «sentido del ser de la situación objetiva» en el que se nos revela también la auténtica función del juicio en cuanto acto sintético; acto que consiste, precisamente, en «constituir una nueva forma de objeto, un ser de otro grado». Levinas, sin embargo, tiene la interna convicción de que la preocupación de Husserl es de una índole distinta y que de lo que aquí se trata fundamentalmente es, más bien,

38 *L.U.* II/1, Inv. I, § 9, p. 45 nota.
39 *THI*, p. 124.
40 *L.U.* II/2, Inv. VI, § 61, p. 715.

de «remontar al fenómeno originario de la verdad, para comprender su esencia misma, al fenómeno que únicamente hace posible estas mismas distinciones de conocimiento inmediato y mediato»[41]. De este modo, nuestro autor se va a introducir en uno de los temas que han levantado más comentarios en la historia de la recepción husserliana: el de la interpretación que el maestro hiciera de la verdad. Para Levinas, ciertamente, la transformación a la que Husserl ha sometido a este concepto suscita un interés profundamente filosófico.

Nuestro autor se embarca entonces en la esforzada tarea de intentar presentar las líneas básicas por las que históricamente ha discurrido el problema de la verdad, al menos en lo que a la tradición occidental se refiere. No entra en el cálculo de mis posibilidades reproducir ahora, y menos aún ampliar, el recorrido apenas esbozado por Levinas y cuyo punto de partida se localiza ya en la antigua filosofía griega[42]. Desde el poema de Parménides hasta nuestros días, la filosofía, en efecto, no ha cejado en su empeño de tematizar la que Kant definiera como «vieja y célebre cuestión de la verdad»[43]. Resulta curioso observar, sin embargo, la aceptación prácticamente unánime que ha venido históricamente dispensándose a la definición transmitida por la tradición medieval: *Veritas est adaequatio intellectus cum re*[44]. Esta coincidencia en el tratamiento intelectual de la verdad, sin embargo, no resulta ser más que mera apariencia tras la que se

41 *THI*, pp 125ss.

42 Sin ánimo de ser exhaustivos –dada la amplísima literatura existente al respecto– las obras más representativas que han desarrollado el tema de la relación entre verdad y fenomenología son las siguientes: A. de Waelhens, *Phénoménologie et verité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger...* o.c.; Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...* o.c.; H. L. Van Breda (Hrsg.), *Vérité et Vérification – Wahrheit und Verifikation. Actes du quatrième Colloque International de Phénoménologie* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1974); George Heffernan, *Bedeutung und Evidenz bei Edmund Husserl. Das Verhältnis zwischen der Bedeutungs– und der Evidenztheorie in den "Logischen Untersuchungen" und der "Formalen und traszendentalen Logik". Ein Vergleich anhand der Identitätsproblematik* (Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann 1983); Ricardo S. Ortiz de Urbina, *La fenomenología de la verdad: Husserl* (Gijón: Pentalfa 1984); Karl Mertens, *Zwischen Letztbegründung und Skepsis. Kritische Untersuchungen zum Selbstverständnis der transzendentalten Phänomenologie Edmund Husserls* (Freiburg/München: Karl Albert 1996) pp. 170ss.

43 *K.r.V.*, A 57/B 82. Para un acercamiento al tratamiento kantiano de esta cuestión sigue siendo muy útil el librito ya clásico de Juan Miguel Palacios, *El idealismo transcendental: Teoría de la verdad* (Madrid: Gredos 1979).

44 La divulgación de esta fórmula se debe, principalmente, a la cita que Tomás de Aquino hizo de la misma en su *Summa Theologiae* I q16 a1-2. El angélico, sin embargo, la habría recibido de Avicena quien, a su vez, la recoge en su *Metaphysica* tr. I, c. 9 aunque su origen más probable se remonte al *Liber de definitionibus* del judío Isaac Israeli (865-955).

esconde un variadísimo y dispar reguero de opiniones y criterios. La opinión de Levinas, por ejemplo, es que la fórmula de la "adecuación" «parece contener todas las dificultades y engendrar todos los problemas»[45]. Como alguien ha señalado, lo paradójico de este asunto está en la tremenda imprecisión que presentan los términos de una definición que en sí misma debería determinar, con la máxima exactitud posible, el contenido concreto de cada uno de los miembros que la componen[46].

No es extraño, pues, que las interpretaciones de esta fórmula sean para todos los gustos y vayan en todas las direcciones posibles. En este sentido, la vía que a nuestro autor le ha parecido más conveniente destacar es la que conduce directamente al racionalismo. En el origen de esta actitud se sitúa el privilegio unilateralmente concedido al entendimiento (*dianoia*) como "topos" concreto en cuyas estructuras se puede localizar tanto lo falso como lo verdadero[47]. Nos hallamos, por tanto, ante una concepción de la verdad inherente al "logos" y a sus leyes que, como dice Levinas, se apoya ya, desde el mismo inicio, en esa tesis metafísica que afirma «que los principios del juicio son, al mismo tiempo, los principios del ser». La aceptación sin más de este supuesto es lo que lleva, en Leibniz, a defender la imposibilidad casi absoluta para poder inteligir los juicios de hechos y a afirmar, por otra parte, el carácter secundario que posee la noción misma de "verdad de hecho". Esta concepción será, igualmente, la que conduzca al referido autor a la identificación de verdad y verdad a priori. Según Levinas, la comprensión logicista de verdad defendida por Leibniz no habría hecho otra cosa más, en realidad, que retomar el «ideal de reducción de todo conocimiento a una serie de deducciones expresado en la idea de *mathesis universalis* de Descartes»[48].

Toda esta corriente de pensamiento adquirirá su cúlmen en el sistema kantiano, en el que hace pie, definitivamente, el presupuesto «de una subjetividad que existiría independientemente de su objeto y que tendría que aprehenderlo en actos de espontaneidad. Es en el juicio –sigue diciendo nuestro autor– donde esta espontaneidad se manifiesta, (es el juicio el que constituye el objeto, según Kant), y es en el juicio donde se encuentra igualmente el origen del fenómeno de

45 *THI*, p. 127.

46 Cf. la *Introducción* de Antonio Pintor Ramos a su *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri...* o.c., pp. 23ss. donde se da perfecta y detallada cuenta de las internas virtualidades que posee esta fórmula.

47 Cf. Aristóteles, *Met.* E 4, 1927 b 25-27.

48 *THI*, pp. 128s.

la verdad»[49]. De esta forma, nuestro autor da muestras de un agudo sentido análítico al poner de relieve lo que no dejan de ser en realidad sino dos concepciones distintas de entender lo empírico por parte de Kant. Si en la *Crítica de la razón pura* lo empírico es considerado como ausente de toda legalidad, la *Crítica del Juicio,* en cambio, parece dejar entrever ya en él rasgos de una cierta legalidad al margen de nuestra facultad cosgnoscitiva. En la base de este tipo de planteamientos subyace la idea de que la adecuación entre el pensamiento y la cosa sólo se puede llevar a cabo en una esfera homogénea en la que el sujeto termina siendo concebido «sobre el modelo de la cosa». A la luz de lo dicho se comprende perfectamente la importancia que adquiere la radical transformación del concepto de verdad realizada por Husserl.

La base para esta transformación se sitúa, en opinión de Levinas, en el concepto mismo que Husserl tiene de conciencia[50]. Nuestro autor se dedica entonces a exponer abreviadamente en qué consiste lo fundamental de esta transformación demostrando, una vez más, el altísimo grado de comprensión que posee de la fenomenología. Como he tenido oportunidad ya de explicar, es sobre todo a partir de *Ideas* I cuando Husserl cae en la cuenta de que los problemas más decisivos son, justamente, los relacionados con la «*constitución de las objetividades de la conciencia* (*Konstitution der Bewusstseinsgegenständichkeit*)»[51], es decir, los problemas que atañen a la conciencia por cuanto ella resulta ser siempre conciencia de algo (*Bewusstsein von Etwas*). Desde esta perspectiva, se entiende que Levinas haya llegado, en un momento dado, a catalogar a la fenomenología de Husserl como «fenomenología de la conciencia»[52]. Ahora bien, de lo que se trata ahora es de insistir nuevamente en que la conciencia para Husserl representa algo más que un título en el que englobar "complejos psíquicos" o "corriente de sensaciones" pues, en último extremo, toda la amalgama de contenidos puramente subjetivos, que se presentan ante nosotros «de suyo sin sentido, tampoco podría originar ningún "sentido" con cualquier mezcla». No, la conciencia «es de un extremo a otro "conciencia", fuente de toda razón y sinrazón, de toda legitimidad e ilegitimidad, de toda realidad y ficción,

49 *THI*, p. 132.

50 *THI*, p. 133.

51 Ideen I, § 86, 196. En el segundo ejemplar que Husserl manejó de esta obra, añadirá al título de este § 86 la observación de que se trata, sin más, de los «problemas constitutivos».

52 *THI* 186, n.58.

de todo valor y contravalor, de todo acto y dejación». En suma, «en ella se encierran la quintaesencia del "alma", del "espíritu", de la "razón"»[53].

Esta comprensión de la conciencia ha de ser colocada, sin ninguna duda, en línea con el intento husserliano de llevar a cabo un racionalismo universal. La idea de fondo sobre la que se cimienta todo su proyecto filosófico es, como vengo defendiendo a lo largo de este libro, la que sostiene que ningún rincón del universo puede resistirse ante la fuerza esclarecedora y absoluta de la razón. La pretensión fundamental que ha movido siempre su reflexión no es otra que la de cumplir con el máximo rigor posible el programa de la modernidad llevándolo hasta sus últimas consecuencias[54]. Lo que resta aún por demostrar es si tal proyecto resulta ser o no posible, es decir, habrá que probar que la racionalidad se puede mantener, finalmente, como un presupuesto incontestable en aras a descifrar la realidad. Esta última sospecha constituye, en mi opinión, la base de la crítica que, en toda su radicalidad, se va a ir levantando en la futura obra de Levinas frente a todos y cada uno de los prejuicios en los que ha venido incurriendo reiteradamente el saber moderno occidental. Nuestro autor, no obstante, en el momento preciso al que me estoy refiriendo ahora, está internamente persuadido de que la concepción husserliana de la conciencia acarrea consecuencias de enorme calado ontológico; consecuencias que se derivarían directamente, a su juicio, de la tesis acerca de la objetividad en tanto objetividad constituida por o en la conciencia.

La interpretación de Levinas es que, con esta tesis, Husserl habría desbordado, además, los objetivos y los problemas de una mera teoría del conocimiento para dirigirse, en su opinión, a la cuestión de la significación misma del ser. La intención principal que guía la reflexión de nuestro autor consistirá, por tanto, en reclamar un papel filosófico para la fenomenología de la conciencia que permita plantear, al mismo tiempo, los auténticos problemas ontológicos que subyacen en su base. En este sentido, veremos más adelante que para Levinas «el estudio de la objetividad del objeto se reduce a esclarecer la existencia misma del ser»[55]. Se trata de una existencia a la que ya podemos acceder, según vengo diciendo, bajo la forma de noema gracias a esa fenomenología de la conciencia. Se entiende entonces que nuestro autor termine diciendo que la finalidad última del fenómeno

53 *Ideen* I, § 86, p. 196.

54 No hay que olvidar el deseo manifestado frecuentemente por Husserl de convertir a la fenomenología en «el secreto anhelo de toda la filosofía moderna». Más aún, la secreta aspiración de la fenomenología no es sino la de transformarse en la filosofía "primera". (Cf. *Ideen* I, § 62, pp. 133 y 136 respectivamente).

55 *THI*, p. 188.

de la constitución de la objetividad según Husserl sea, justamente, la de «iluminar el sentido de la existencia»[56]. En realidad, esta última afirmación sólo puede ser comprendida por completo teniendo en cuenta la influencia que ha ejercido en nuestro autor el pensamiento del primer Heidegger.

En esta época, en efecto, los análisis de Heidegger en *Sein und Zeit* se presentaban todavía a los ojos de Levinas como una continuación lógica de la fenomenología en los que –de una manera, eso sí, profundamente original y brillante– no se hacía otra cosa más que extraer los resultados previstos de antemano por el movimiento filosófico iniciado por Husserl[57]. Es bajo esta perspectiva, por tanto, desde la que debe ser analizada la afirmación de nuestro autor haciendo del sujeto «un ser que, en la medida en la que él existe, se encuentra ya en presencia de un mundo, y es esto lo que constituye su ser mismo». La tesis que Levinas defiende es, en consecuencia, que el fenómeno primero de la verdad consiste, precisamente, en «esta presencia de la conciencia delante de los objetos». Desde este punto de vista, carece de sentido interpretar ya la verdad como si se tratase de una mera adecuación entre lo representado subjetivamente y el objeto existente. Levinas rechaza con énfasis todo este tipo de explicaciones y es que, originariamente, «no estamos dirigidos a nuestras representaciones, sino que representamos el ser». La adecuación sólo puede ser entendida, en principio, como «correspondencia del objeto». Dicho de otra manera, cuando yo, en el acto de la significación, pienso en un objeto se trata del mismo objeto que ahora veo intuitivamente. De aquí se desprende que la verdad de un juicio no resida tanto en su calidad de juicio, es decir, en afirmar una cosa de otra, cuanto en que él mismo es intuición y tiene delante la situación objetiva (*Sachverhalt*) que le sirve de correlato. La verdad, por tanto, no comienza con el juicio; más bien sucede lo contrario, que «el juicio presupone este fenómeno primero de la verdad que consiste en encontrarse delante del ser»[58].

El interés de nuestro autor responde aquí, claramente, a su intención fundamental de destacar el papel decisivo que la intuición desempeña en la fenomenología de Husserl. A este respecto, resulta obvio que Husserl ha encontrado el fenómeno primero de la verdad y de la razón en la intuición en cuanto ésta es comprendida por él como «intencionalidad que aprehende el ser»[59]. En mi opi-

56 *THI*, p. 218

57 Cf. *THI*, p. 15. Cf. Emmanuel Levinas, «Phénoménologie» en *Revue Philosophique de la France et l'Etranger*... o.c., p. 414.

58 *THI*, p. 133.

59 *THI*, p. 135.

nión, sin embargo, el concepto de «ser» manejado por Levinas no parece coincidir exactamente con el que Husserl establece a partir, sobre todo, de la distinción más radical que, según él, se puede llevar a cabo a propósito de este "ser", a saber: la que distingue entre "ser trascendental" y "ser trascendente". El corte que el fundador de la fenomenología tiene en mente es, por tanto, el que diferencia «ser como *conciencia* y ser que, como tal ser, se *"da a conocer"* en la conciencia»[60]. En este misma perspectiva, creo yo, habría que entender igualmente la precisión que Husserl añade al «principio de todos los principios», es decir, al principio que afirma «*que toda intuición en que se da algo originariamente* (*originär gebende Anschauung*) sería *una fuente de legitimidad del conocimiento*; que lo que se nos *brinda en la "intuición" originariamente* (en su realidad corpórea, por así decir) *habría que tomarlo simplemente tal como se da, pero también*, –y esto es lo que ahora deseo acentuar de la tesis de Husserl– *sólo en los límites en los que allí se da*»[61]. En cualquier caso, la intención principal de Levinas consiste aquí, una vez más, en poner de manifiesto la comprensión husserliana de la intuición como «la fuente última de legitimidad (*die letzte Rechtsquelle*) de todas las afirmaciones racionales»[62]. De lo que se trata ahora es, en definitiva, de analizar qué significa esta función "justificativa" de la intuición de «dar su objeto de una manera directa», dado que la realización de esta función es, según nuestro autor, la que nos permite, precisamente, identificar la intuición con la razón[63].

Para comenzar, cuando Husserl se refiere al papel justificativo de la intuición lo hace siempre en relación con el carácter de posición (*Setzungscharakter*) «inherente a todo aparecer-en-persona una cosa». Husserl ha especificado aún más esta relación de mutua pertenencia existente entre posición e intuición llegando a afirmar, incluso, que es justamente este último modo de aparecer el que en primera instancia "motivaría" racionalmente la posición. Expresado con sus mismos términos: «la posición tiene en la datitud originaria (*originäre Gegebenheit*) su *fundamento primitivo de legitimidad*»[64]. Si se observa con atención, se ve que el acento recae aquí, principalmente, en el rasgo "primitivo" (*ursprünglich*) con el que Husserl caracteriza al fundamento (*Grund*) de legitimidad que tiene ese modo de darse originario y que no es otro que el de la intui-

60 *Ideen* I, § 76, p. 159.
61 *Ideen* I, § 24, p. 51.
62 *Ideen* I, § 19, p. 43.
63 Cf. *THI*, p. 135.
64 *Ideen* I, § 136, p. 316.

ción. La intuición, en cualquiera de sus modalidades, posee el mérito de abrirnos el paso por vez primera a las cosas mismas. Se trata, claro está, de un nivel previo al nivel predicativo que es en el que he estado analizando hasta este momento el problema de la verdad y de la evidencia. Ahora, cuando nos situamos en el plano prepredicativo, nos movemos en la esfera de cuestiones pertenecientes no tanto al campo de problemas constitucionales que se engloban en el amplísimo título "razón y no-razón", cuanto al ámbito correlativo que nos introduce en el tema universal del "ser y no-ser". La intuición, en consecuencia, no nos sitúa en un primer momento ante el plano de la verdad, sino que nos conduce hasta el umbral mismo del primitivo fenómeno del ser que es, precisamente, donde se ventila la existencia o no-existencia de las cosas.

Pero para Husserl sí que se puede hablar ya con pleno rigor de una verdad prepredicativa y para ello es suficiente hacer unos simples ajustes formales. Cuando en este supuesto realizamos ahora la reducción, los predicados de ser y no-ser apuntan «no a los objetos simplemente, sino al *sentido objetivo* (*gegenständlicher Sinn*)». El mismo proceder nos llevaría, igualmente, a tener que referir los predicados amplísimos de verdad (justeza) y falsedad «al respectivo mentar (*das jeweilige Meinen*)»[65]; al puro mentar (*cogito*). La verdad o falsedad han de considerarse, en definitiva, como un rendimiento que procede, sobre todo, del lado noético de ese acto concreto que nos "pone" ante una existencia. De este modo, se manifiesta una vez más la estrecha vinculación que guardan estos conceptos con el carácter de posición arriba mencionado. En cualquier caso, opto por dejar para más adelante el estudio de todo lo relacionado con la evidencia prepredicativa. Es este un tema, en efecto, que avanza en paralelo con el de la verdad y que merecerá por mi parte un examen mucho más pormenorizado. Por el momento, pues, me limito con retomar de nuevo el hilo de la exposición de nuestro autor que vuelve a insistir en la preeminencia extraordinaria otorgada por Husserl al «ver que da originariamente». Este privilegio va a llegar hasta el extremo, incluso, de considerar a la "visión" como «primera forma fundamental de la conciencia racional»[66]. Mi interés se centra ahora, no obstante, en el motivo principal que ha conducido a Husserl a conceder este, cuanto menos, singular privilegio.

La visión no es, en principio, sino un caso particular de la percepción tomada, incluso, en sentido amplio. Su importancia radica, no obstante, en el

65 *CM*, § 23, pp. 91-92.
66 *Ideen* I, § 136, p. 314.

carácter ponente que poseen este tipo concreto de vivencias. Husserl, en efecto, ha hecho de la visión prácticamente un sinónimo para referirse a la intuición. La base para esta identificación está ya asentada en la primacía que toda la tradición occidental desde los griegos viene otorgando a la percepción visual en el orden del conocimiento. Lo que sucede es que esta idea se acentúa en Husserl de tal manera que la visión llega a convertirse, incluso, en la «última fuente de legitimación de todas las afirmaciones racionales»[67]. Se trata *expresis verbis* del *«"ver" directo (das unmittelbare "Sehen")»*, *«el ver en general como cualquier clase de conciencia que da algo siempre originariamente»*[68] al que no pertenece, por tanto, el mero ver sensible o empírico. Mostré ya la distancia insuperable que separa a Heidegger y a Husserl en este asunto. Frente al intuir que da originariamente, Heidegger planteará la necesidad imprescindible de recurrir a una previa formalización del ver que haga de éste un término universal de mayor amplitud en el que quede reflejada su capacidad intrínseca para abrirnos el acceso a cualquier ente y ser. El presupuesto del que parte Heidegger es, para decirlo resumidamente, que «todo ver se funda primariamente en el comprender»[69]. El asunto no es baladí y hay quien ya ha juzgado que la opción entre un "intucionismo" y una "metafísica de la presencia", entre el "deseo de ver" y el "deseo de verdad", a la hora de interpretar la fenomenología husserliana del conocimiento termina por ignorar «la naturaleza "dinámica" de la conciencia, así como las numerosas formas de ausencia que ella encuentra en su avance»[70]. En cualquier caso, el propósito de Levinas no pretende señalar pormenorizadamente las consecuencias que conlleva el privilegio husserliano concedido a la percepción y de las que, por otra parte, ha dado ya perfecta cuenta a lo largo de su exposición. Su intención tratará de extraer, como vamos a ver, los aspectos más positivos de la intuición.

67 *Ideen* I, § 19, p. 36. Cf. Ibíd., § 141, p. 326.

68 *Ideen* I, § 19, p. 43.

69 Cf. Martin Heidegger, *SuZ*, § 31, p. 147.

70 Rudolf Bernet, «Désirer connaître par intuition» en *Revue philosophique de Louvain* 99 (2001) pp. 613-629, aquí p. 615. Publicado posteriormente en inglés: «Desiring to Know through Intuition» en *Husserl Studies* (2003) pp. 153-166. Este autor lucha por ofrecer una lectura distinta de la sexta *Investigación* que no acabe viendo en ella la usual «celebración ejemplar del "mito de la interioridad"». La tesis principal de la que parte Bernet es que «la conciencia intuitiva del aparecer de la cosa misma no constituye aún, por sí sola, una conciencia de la verdad» siendo necesario considerar, en consecuencia, «esta conciencia segunda que da valor de verdad a la intuición». Se trata, en definitiva, de analizar la naturaleza de la llamada «conciencia sintética del cumplimiento (*remplissement*) intuitivo de una intención» (Ibíd., pp. 614s.)

4. Intuición y experiencia

En este momento de su reflexión, la intuición husserliana se presenta ante Levinas básicamente como aquella intencionalidad cuyo «sentido intrínseco consiste en referirse a su objeto teniéndolo delante de ella como existente»[71]. Nuestro autor da entonces un paso hacia adelante en su interpretación de Husserl afirmando que para éste último «la sensibilidad ya es susceptible de *razón*, pues ya, a propósito del objeto sensible, se puede hablar de existencia o de no-existencia»[72]. De entrada, esta frase concedería a la sensibilidad (de la que, si no se recuerda mal, convenimos en eliminar cualquier rastro de intencionalidad) una capacidad por de pronto sorprendente. Levinas, sin embargo, no ha considerado oportuno ofrecer ningún tipo de explicaciones que condujesen a aclarar el profundo significado que encierra su afirmación. Por esta razón, he creído conveniente concentrar mi esfuerzo en intentar tematizar algo más extensamente toda la problemática que aquí se nos plantea. Esta labor me brindará la posibilidad, además, de ofrecer una especie de recapitulación que unifique algunas de las ideas más relevantes que guiaron el curso de mi exposición.

En principio, la cuestión suscitada por Levinas ha de ser inscrita, en mi opinión, dentro de la revalorización que Husserl ha efectuado de la sensibilidad en cuanto acceso primero a la tesis general del mundo[73]. El presupuesto del que parto en este apartado sostiene asimismo que la intención de fondo que anima a Levinas en este asunto ha sido, obviamente, la de volver a poner de manifiesto la radical transformación que la fenomenología lleva a cabo en el tema de la verdad. Esta revolución consiste, fundamentalmente, en hacer de la presencia consciente ante el objeto el fenómeno básicamente primero de la verdad. De esta forma, nuestro autor ha pretendido acentuar de un modo especial la decisiva importancia que posee la presencia original del objeto. Pues bien, la tarea que me propongo desarrollar a continuación trata de tematizar esa presencia en el plano de la donación prepredicativa al que antes hice tan sólo una mera alusión. Digamos que lo que aquí está realmente en juego es el concepto mismo de experiencia. La tesis de la que parto juzga que el tratamiento dado por Husserl al concepto de experiencia representa, en última instancia, la razón fundamental que determina la ampliación de la idea tanto de objetividad como de sensibilidad.

71 *THI*, p. 127.
72 *THI*, p. 134.
73 Cf. *Ideen* I, § 39, p. 80.

Comenzaré recordando que Heidegger había valorado ya la extensión de la idea de sensibilidad, junto con la del concepto de objetividad, como uno de los frutos más interesantes aportados en el descubrimiento de la intuición categorial[74]. Será, sin embargo, a partir de la segunda elaboración de las *Investigaciones lógicas* cuando la función de la sensibilidad (relegada, en principio, a ser desde Kant mera receptividad material para la actuación del entendimiento formal) pase a concebirse como «susceptible ya de razón», si convenimos en emplear aquí la misma expresión utilizada por Levinas. Es decir, que la sensibilidad se mostraría ya en Husserl con algún tipo de capacidad previa a la animación que con posterioridad pueda ejercitarse sobre ella. A primera vista, parece que aquí no se está sino contradiciendo todo lo que al principio se dijo en este trabajo acerca de la falta de intencionalidad de los datos sensibles. En todo caso, lo que ahora debe seguir manteniéndose es la necesidad de que en la conciencia haya algo más que la sola existencia bruta de sensaciones. Me refiero, claro está, a ese plus que da sentido, esa capa animadora de los elementos sensibles que Husserl denomina con los nombres de aprehensión (*Auffassung*), interpretación (*Deutung*), apercepción (*Apperzeption*), intención (*Intention*), carácter de acto (*Aktcharakter*) y, en *Ideas* I, con el término general de «*elemento noético* o, más concisamente, de *nóesis*»[75]. De lo que se trata en este momento es, sin embargo, de contemplar la situación desde un plano más "original", el que divisa la perspectiva previa a cualquier modo de actuación de la conciencia y a todos los posibles rendimientos que ella llegue a efectuar. En esta ocasión nos situamos, por tanto, en el plano de lo que Husserl ha llamado en su *Lógica formal y lógica trascendental* como «evidencia prepredicativa (*vorprädikative Evidenz*)». Es el nivel, en definitiva, de la experiencia originaria al que accedemos cuando tomamos este concepto en un sentido mucho más amplio del habitual. La actitud de fondo que permite este tipo de ampliación se desprende de la idea que considera que «tal vez no consista toda experiencia en darse algo mundano»[76]. Debo precisar, no obstante, que incluso en este supuesto se trata siempre de una experiencia que también «da realidades». Más aún, esta donación primera del objeto consti-

74 Cf. Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*... o.c. en *GA* II, Band 20, pp. 95ss.

75 *Ideen* I, § 85, p. 194. Husserl menciona ya en las *Investigaciones lógicas* este plus «que consiste en la vivencia misma, en su contenido descriptivo frente a la existencia bruta de la sensación», refiriéndose a él como «el carácter de acto que anima en cierto modo la sensación y que hace que percibamos este o aquel *objeto*, por ejemplo, que veamos este árbol, oigamos aquel campanillazo, aspiremos el aroma de las flores, etc.» (*L.U.* II/1, Inv. V, § 14, p. 399) Cito la edición A.

76 *FtL*, § 91, p. 229.

tuye, precisamente, la principal y más importante característica en el descubrimiento de la experiencia sensible. Husserl, en efecto, tenía el interno convencimiento de que la fenomenología debía corregir, en cierto modo, el error que Descartes cometía al destacar en exceso «las posibilidades de engaño que afectan constantemente a esa experiencia». Para el fundador de la fenomenología, se trata, en cambio, de ganar «el sentido fundamental (*Grundsinn*) de la *experiencia como un acto de datitud originaria de las cosas mismas* (*originale Selbstgebung*)»[77].

En realidad, Husserl habría llegado a esta conclusión en su etapa de madurez como se desprende de sus numerosos manuscritos sobre lógica redactados entre 1910 y 1934 y que fueron posteriormente compilados por su asistente Landgrebe bajo el título de *Experiencia y juicio*[78]. En esas páginas se amplía con más detalle toda esta temática de la evidencia prepredicativa en cuanto simple certeza (*schlichte Gewißheit*). Es en este texto, sin duda, donde el tema de la experiencia prepredicativa aparece formulado por vez primera de una forma clara y contundente[79]. Se trata de la situación primordial, aquella que se nos da antes de cualquier actividad judicativa pues a todo juicio predicativo le precede necesariamente «un objeto predonado (*ein vorgegeben Gegenstand*)»[80]. Esta situación originaria presupone, por tanto, «un suelo universal de creencia en el mundo (*ein universaler Boden des Weltglaubens*)»[81]. Mi propósito ahora no consiste, sin embargo, en exponer las consecuencias que origina todo este tipo de afirmaciones aunque pienso que ellas son, indiscutiblemente, las responsables últimas de la tesis que el Husserl más maduro irá formulando acerca del «mundo

77 *FtL*, § 106, p. 288.

78 Cf. la *Einleitung* de L. Landgrebe a *EU*, pp. Xxss. Esta obra fue publicada en 1938 en Praga aunque los editores de las *Obras Completas* de Husserl no han decidido incluirla hasta la fecha como un volumen más de las *Husserliana*. Sobre la procedencia de los materiales del texto en cuestión puede consultarse el estudio pormenorizado que proporciona el mismo editor: «Zu der Entstehung und den Ausgansmaterialen von Edmund Husserls Werk *'Erfahrung und Urteil'*» en *Husserl Studies* 13 (1996) pp. 31-71.

79 Cf. Dieter Lohmar, *Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis...* o.c., p. 230

80 «Sie müssen [los objetos] ihrseits so vorgegeben sein, dass ihre Gegebenheit von sich aus Erkenntnis und das heißt evidentes Urteilen möglich macht» (*EU*, § 4, p. 11). Aquí radica, precisamente, la razón última que explica el subtítulo de la obra: *Untersuchungen zur Genealogie der Logik.* En este mismo sentido, se sabe que el escrito *Die Formale und transzendentale Logik* fue redactado originalmente por Husserl para ser la «Introducción» del texto citado en primer lugar.

81 *EU*, § 7, p. 25.

originario de la vida (*originaler Lebenswelt*)»[82]. Baste precisar aquí, de momento, que esta «vuelta al mundo de la vida» no se corresponde, en absoluto, con el proyecto de reconducción al facto del uso alentado por Heidegger, sino que supone, todo lo más, un intento por regresar al origen primero de su sentido objetivo y que para Husserl, no es sino el constituido «sobre la base de la intuición y experiencia originarias»[83]. Habrá que aclarar, no obstante, que con ello no se está queriendo establecer, en principio, una base ontológica que preceda o que esté al margen de cualquier constitución efectuada en la conciencia. La hipótesis con la que estoy trabajando sostiene, básicamente, que este suelo de objetividad previamente dado no es sino la recuperación de aquellas tesis sobre la vida potencial que siempre rodea a la conciencia y que fueron ya objeto de un amplio comentario por mi parte.

Sabemos ya que toda percepción conlleva la existencia de una especie de «halo de intuiciones de fondo (*Hintergrundsanschauung*)». Este "trasfondo" o este «halo de conciencia (*Bewusstseinshofe*)» estaría compuesto por todas esas vivencias potenciales a cuya esencia le pertenece, además, la posibilidad de que se efectúen determinadas modificaciones de la vivencia original o primitiva; modificaciones que fueron finalmente caracterizadas por Husserl como «un libre giro de la mirada (*freie Wendung des "Blickes"*)»[84]. Pero de todo aquel análisis sobre la modificación de inactualidad quiero ahora poner especial énfasis en el dato que afirmaba que la corriente de las vivencias que integran la vida del yo "en vigilia" (*"waches" Ich*) no está compuesta siempre de puras actualidades,

82 Un intento logrado por tematizar el curso de la investigación llevada a cabo por Husserl sobre este tema se puede encontrar en la reciente obra de Victor Manuel Tirado San Juan, *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri* (Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca 2002) pp. 138ss. Sobre la relación entre verdad y mundo de la vida en el último Husserl cf. Ante Pazanin «Wahrheit und Lebenswelt beim späten Husserl» en H. L. Van Breda (Hrsg.), *Vérité et Vérification – Wahrheit und Verifikation*... o.c., pp. 71-116. Antonio Aguirre hizo una presentación de este tema, así como de las principales críticas por él suscitadas, que constituye ya, sin duda alguna, todo un clásico de la interpretación husserliana cf. Antonio F. Aguirre, *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982) pp. 86-149 con bibliografía. Así mismo cf. Iso Kern, «Die Lebenswelt als Grundlagenproblem der objektives Wissenschaften und als universales Wahrheits– und Seinsproblem» en Rudolf Bernet/Iso Kern/Eduard Marbach (Hrsg.) *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*... o.c., pp. 199-208; Elisabeth Ströker, *Husserls transzendentale Phänomenologie* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1987) pp. 199ss. Entre nosotros Fernando Montero, *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl* (Valencia: Universitat 1994).

83 *EU*, § 10, p. 44.

84 *Ideen* I, § 35, pp. 71 y 72 respectivamente.

no consiste en una cadena constante de cogitaciones explícitas, sino que continuamente se halla desbordada por un medio de inactualidad presto a pasar al modo de la actualidad. Esta conclusión vino plenamente a confirmarse después gracias a las investigaciones que se hicieron sobre la estructura de la conciencia interna del tiempo. Lo que mostraron aquellas investigaciones fue que tampoco la estructura de la conciencia constituyente se limitaba a ser la mera intencionalidad impresional propia del presente momentáneo. En el interior más íntimo de la conciencia hacía acto de presencia tanto el horizonte continuado de pasado constituido por las retenciones, como la anticipación de futuro aportada desde las llamadas protenciones. Constatamos así, una vez más, la insondable y compleja riqueza que posee la vida de la conciencia. Pues bien, la cuestión ahora consiste en ver cómo este fondo de inactualidad coincide, en realidad, con el suelo de creencia originaria al que la experiencia del yo está abierto en un primer momento. La pretensión última es la de justificar la conveniencia de haber catalogado ya a la sensibilidad propia del nivel prepredicativo como susceptible de razón. La pregunta en este momento es, pues, la que plantea si esos objetos dados primigeniamente pueden ser o no susceptibles ya de un conocimiento por parte de un yo que, en principio, vive una situación de práctica pasividad. Una pasividad que, dicho sea de paso, va a desempeñar un papel primordialísimo en el desarrollo de la fenomenología genética como intentaré demostrar en breve.

La primera nota en la que ahora quisiera insistir es, por tanto, que la intencionalidad no pertenece únicamente a la conciencia actual, explícita o activa y que también la conciencia potencial deberá ser considerada, en consecuencia, como una «conciencia de algo». Nos encontramos, en efecto, ante auténticas «vivencias de conciencia (*Bewusstseinserlebnis*)» que conservan íntegramente el aspecto intencional. Esto se aclara mucho mejor cuando este tipo de cogitaciones modificadas se pone en relación con el fenómeno de la atención. En la perspectiva tanto de *Investigaciones* como en la de las mismas *Ideas* I, nunca la atención podrá interpretarse como si se tratase de un acto nuevo, sino en tanto una "función" distintiva que está ligada, además, a los modos en los que se llevan a cabo los actos de conciencia (*Vollzugsmodi der Akte*)[85]. Levinas acierta plenamente al decir que la atención, en cuanto modificación intencional, no presupone ningún cambio en la intencionalidad ni implica tampoco creación alguna, sino que «en el interior de cada intencionalidad, ella traduce la manera en la que el yo se dirige a su objeto»[86]. Desde esta perspectiva, parece mucho

85 Cf. *L.U.* II/1, Inv. V, § 19, pp. 419ss.; *Ideen* I, § 92, pp. 211ss.
86 *THI*, p. 77.

más correcto referirse a la atención como lo hace el Husserl de *Ideas* I, es decir, hablando de «los desplazamientos atencionales (*die attentionalen Wandlungen*)» que suponen ciertamente «variaciones (*Abwandlungen*) de la vivencia *entera*», aunque ni los rendimientos noemáticos, ni el núcleo noético lleguen a sufrir con ello alguna alteración[87]. En el fondo de toda aquella argumentación late el presupuesto que establece que la estructura intencional de toda vivencia debe contar siempre con el polo yoico de referencia. Esto implica afirmar, en nuestro caso, que también las vivencias potenciales pertenecen de alguna manera al yo y que éste las vive, a su vez, como siendo "suyas"[88]. En último extremo, la hipótesis básica en la que Husserl se apoya sostiene que todo fenómeno que acontece fuera del rayo del yo explícito o actual, debe ser considerado, igualmente, como «inherente al yo». El carácter de potencialidad de estas vivencias señala, en esencia, la existencia de algo así como «un campo de la potencialidad para los actos libres del yo»[89].

El punto de referencia básico en la vida consciente sería, según lo dicho, el yo momentáneo y actual. Más aún, el grado de cercanía al yo (*Ichnähe*) o de lejanía al mismo (*Ichferne*) se convierte desde entonces en el criterio principal para medir el nivel de potencialidad o de actualidad que posee una determinada vivencia[90]. La idea más importante que nos deja este análisis descriptivo de las vivencias puras que estamos efectuando es la que muestra la imposibilidad de eliminar de su estructura el dato del yo. Ese inmanente «mirar a» que brota desde el yo es un dato, en efecto, que pertenece irrenunciablemente al cogito mismo[91]. Nada, por tanto, puede hacerle la reducción a ese yo puro que permanece siempre inalterado, como algo absolutamente idéntico (y, en principio, necesario) frente al paso continuo y cambiante de las vivencias y ante cualquier otra posible mudanza del rayo de la mirada convertido, por otra parte, en su característica más propia[92]. La potencialidad de la conciencia pone así al descubierto no sólo la existencia del objeto no atendido, sino también al yo que estaba ya presente aunque de forma pasiva e implícita. Mi intención en este apartado

87 Cf. *Ideen* I § 92, p. 212.

88 Cf. *Ideen* I, § 80, p. 179.

89 *Ideen* I, § 92, p. 215. La potencialidad indica la posibilidad de que este tipo de vivencias puedan llegar a ser auténtica y actualmente vivencias de un yo «pero que –como muy bien dice García Baró– por el momento, están, por así decirlo, vividas tácita y anónimamente» (Miguel García Baró, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología...* o.c., p. 130).

90 Cf. *Ideen* I, § 84, p. 189.

91 Cf. *Ideen* I, § 37, p. 75.

92 Cf. *Ideen* I, § 57, p. 123; § 80, p. 179; § 92, p. 214.

tratará de demostrar que el descubrimiento de esta pasiva "presencia" del yo aún no determinada en el nivel ya de la experiencia prepredicativa constituye, exactamente, el motivo último que permite a Levinas hablar con toda legitimidad de "la sensibilidad como susceptible de razón".

5. Sensibilidad y razón

Para nuestra investigación actual resulta decisivo, sin duda, el que aquí se haya introducido la posibilidad de que existan siempre «actos no llevados a cabo» (*nicht vollzogene Akte*)[93]. Se trata de vivencias en cuya estructura se alberga la intencionalidad incluso en el caso de que nunca se llegue a efectuar «este *actual* tener-que-ocuparse-con-el-objeto-correlativo (*Sich-mit-dem-Korrelatgegenstand-zu-schaffen-machen*), este estar-dirigido-hacia-él (*Zu-ihm-hingerichtet-sein*)»[94]. Pues bien, este tipo de actos no son, en mi opinión, sino la descripción de la experiencia originaria a la que me vengo refiriendo últimamente. Ese suelo de creencia original consiste, por un lado, en un fondo preobjetivo (dado siempre como presupuesto en la vida consciente bajo el modo de la inactualidad o, mejor aún, de la potencialidad) en el que, por otra parte, está intrínsecamente coimplicada la presencia del yo; presencia dada ciertamente de manera pasiva aún cuando susceptible en todo momento de trocar su inactividad en atención. Mi tesis a este respecto juzga que la experiencia original a la que está abierta el yo coincide con la experiencia de este fondo de objetos predonados que él mismo todavía vive, por decirlo de alguna manera, de modo implícito y anónimo. Esta apertura del yo lo es, por tanto, a unos objetos que, aunque no hayan sido aprehendidos no dejan por eso de ser objetos intencionales[95]. Como tales correlatos son, además, vividos en los actos de la conciencia potencial y aparecen, en consecuencia, como susceptibles de ser conocidos. Se trata, sin duda, de un conocimiento aún por determinar en todas las posibilidades que albergan sus contenidos potenciales pero que, como muy bien se dice en *Experiencia y juicio*, nunca puede considerarse como totalmente vacío «pues si el saber no se anunciara ya en él, no sería saber de precisamente esta cosa»[96].

93 *Ideen* I, § 115, p. 263.
94 *Ideen* I, § 84, p. 188.
95 Cf. *Ideen* I, § 37, pp. 75s.
96 *EU,* § 8, p. 27.

Llamo la atención ahora sobre el pasaje último que acaba se ser citado en el párrafo anterior pues creo que lo que se expresa en él representa, ciertamente, la definitiva confirmación de la idea principal que estoy tratando de defender en este capítulo de mi libro. Esta es la razón de fondo que me mueve a reproducirlo, acto seguido, en toda su extensión: «Lo que eventualmente nos afecta desde el fondo del campo pasivamente dado, no es –sigue diciendo el texto– un algo completamente vacío, algún tipo de dato (no tenemos ninguna palabra apropiada) al margen de todo sentido, un dato de incognoscibilidad absoluta. Antes bien, *desconocimiento* (*Unbekanntheit*) es siempre a la vez un *modo de conocimiento* (*ein Modus der Barkanntheit*). Al menos, lo que nos afecta, en la medida en que es conocido de antemano, es en general un algo con determinaciones; es consciente en la vacía *forma de indeterminabilidad* (*in der leeren Form der Bestimmbarkeit*), esto es, dispuesto con un horizonte vacío de determinaciones ("ciertas", "indeterminadas", "desconocidas")»[97]. Según esto, en la experiencia originaria de la sensibilidad, aunque no suponga todavía ninguna aprehensión de objetos, se barrunta ya, pasivamente, la tesis general del mundo[98]. La sensibilidad no resulta ser, sin más, una mera expresión para caracterizar la afinidad esencial que posee el conjunto bruto y ciego de datos suministrado por los sentidos. La experiencia sensible no se encuentra, en efecto, «al margen de todo sentido» como muestra ya, por otra parte, la misma estructura gramatical de los términos alemanes con los que se expresa el "dar sentido" (*sinngebend*) y lo "sensible" (*sinnlich*)[99]. La conclusión que se nos impone con fuerza arrolladora es que el dominio de la sensibilidad no puede ser considerado por más tiempo como si se tratase de un mero «residuo fenomenológico» vacío, un «dato de incognoscibilidad absoluta» debiendo ser tenido, en cambio, como parte de ese fondo que nos afecta previamente y que está dispuesto y es consciente en la «forma vacía de indeterminabilidad». A mi manera de ver, aquí radica, justamente, el motivo último que permitió a Levinas introducir la fórmula que estoy comentando y en la que se defiende la idea de que la sensibilidad sería ya susceptible de razón[100]. Este va a ser el lugar oportuno, además, para recuperar todo

97 Ibíd., p. 34.

98 Cf. *Ideen* I, § 39, p. 80.

99 Cf. *Ideen* I, § 85, p. 193.

100 Propongo que esta sea la clave de lectura para poder interpretar correctamente la importante tematización que Levinas ha venido realizando sobre el «il y a». Cf. *EE*, pp. 109ss. (L'insomnie); *EI*, pp. 45ss. Cf. Edouard Pontremoli, «Sur l'"il y a" qui n'est pas "es gibt"»... o.c., pp. 165-187; Antonio Domínguez Rey, *La llamada exótica. El pensamiento de Emmanuel Lévinas. Eros, Gnosis, Poíesis* (Madrid: Trotta 1997) pp. 45ss.

aquello que dije anteriormente a propósito de la oscura posibilidad de poder concebir «materias sin forma y formas sin materia»[101].

El estudio del espinoso escollo de los datos hyléticos no planteaba, en el fondo, sino la posibilidad misma de la separación entre intencionalidad y sensibilidad. Su análisis, si se recuerda, me obligó a trasladarme al plano de la temporalidad constituyente. Era justamente en este nivel donde Husserl sostiene una cierta "pasividad" última a la hora de determinar la constitución de los datos temporales. Lo que ahora me interesa destacar de toda aquella investigación es, precisamente, la crítica que Husserl dirigía contra lo que él mismo calificaba como «el predominio total del sensualismo de los datos (*Der allherrschende Daten-Sensualismus*)». Esta era la nota principal que definía a la psicología empirista. Su principal error gravitaba en torno a su intento de reconstruir genéticamente «la vida consciente desde los datos [tomándolos] como objetos, por así decir, acabados»[102]. Pero el auténtico conflicto se produjo, no obstante, al introducir el dato de la temporalidad en las sensaciones. La base sobre la que llevé a cabo mi argumentación la proporcionaba aquella posibilidad, anunciada por Husserl en una lapidaria nota de sus *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*, de que la "constitución" no tuviera que seguir siempre el habitual esquema de «"contenido de aprehensión-aprehensión" (*Auffassungsinhalt-Auffassung*)»[103].

El problema que se originaba en esta nueva perspectiva era el siguiente: Desechada la concepción sensualista, se define la sensación dentro del marco de la conciencia constituida como el «soporte de una intencionalidad». Su única función consistiría, por tanto, en servir de base para la animación que sobre esos mismos datos efectúa luego la aprehensión[104]. Lo que sucede es que esta definición resultó ser demasiado funcional. Olvidaba tematizar, en efecto, el plano intencional previo de la conciencia constituyente que, como subjetividad abso-

101 *Ideen* I, § 85, p. 193. Cf. supra, el apartado 22: *¿Materias sin forma y formas sin materia?* de la segunda Parte, sección II.

102 *FtL*, § 107-c, pp. 292.

103 Cf. *ZtB*, § 1, p. 7, n.1. Sobre el significado de esta nota cf. la «Introducción» de Rudolf Boehm en *ZtB*, pp. XXXVss. Merleau-Ponty observa, por su parte, que la idea que Husserl tiene aquí en mente es aquella que concibe que el tránsito a la cosa por medio de esta operación a la que llamamos "aprehensión" «presupone otra más profunda por la cual el contenido mismo se prepara para esta aprehensión». Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception...* o.c., p. 169, n.9.

104 Cf. *Ideen* I, § 36, p. 75; *ZtB*, «Beilage XII: Das innere Bewußtsein und die Erfassung von Erlebnissen», pp. 127s.

luta, precede y fundamenta cualquier otra posible constitución[105]. Se trata, por tanto, de un nivel de objetivación mucho más radical que tiene en cuenta la perspectiva de la duración inmanente con la que ahora enfocamos ese río o torrente vivo de vivencias que conforma la conciencia[106]. Desde este punto de vista, habrá que admitir que las sensaciones, en cuanto partes integrantes de esos actos, poseen también duración. Fue entonces cuando dirigí el curso de mi investigación hacia las sensaciones considerándolas no como unidades en el tiempo, sino en cuanto contenedoras ellas mismas de extensión temporal[107]. El propio Husserl había señalado perfectamente el cambio que representaba este nuevo enfoque de la conciencia interna del tiempo cuando dijo que «duración de la sensación y sensación de la duración son dos cosas distintas. E igualmente sucede con la sucesión. Sucesión de sensaciones y sensación de la sucesión no es lo mismo»[108]. Con todo, el resultado principal que se desprende de aquel largo *excursus* es el que pone de manifiesto el horizonte de potencialidad que siempre implica considerar el aspecto temporal. Husserl habría llegado a este resultado al observar con detenimiento el carácter de ser de las unidades temporales de manera análoga a como lo había contemplado en los objetos percibidos.

En realidad, la base de esta argumentación estaba ya recogida en el nivel de *Ideas* I donde se afirma, expresamente, que la conciencia originaria del tiempo funciona como una conciencia perceptiva. Debo volver a insistir, sin embargo, que aquí no se esta suponiendo, en absoluto, una conciencia interna del tiempo a modo de «continuo percibir inmanente», es decir, como si se tratase de un constante reflexionar interno en el que las vivencias fueran aprehendidas de forma constante como actual y objetivamente existentes[109]. Sucede, más bien, que Husserl ha distinguido perfectamente dos componentes fundamentales en la aprehensión global del objeto, a saber: un primer componente que es el que «constituye el objeto según sus determinaciones extratemporales», encargándose el otro de lograr «el lugar de tiempo, el ser ahora, el haber sido, etc.». Pues bien, lo que se va a afirmar, finalmente, es que entre los modos de darse espacial y temporal existe una analogía. En efecto, cuando consideramos los contenidos

105 Cf. *ZtB*, § 35, p. 73; § 43, p. 92. Sobre la no validez del esquema *aprehensión/contenido de aprehensión* para la constitución de la temporalidad preinmanente cf. Alexander Schnell, *Temps et Phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*... o.c., pp. 201ss.

106 Cf. *ZtB*, § 37, p. 76.

107 Cf. *ZtB*, § 7, p. 23.

108 *ZtB*, § 3, p. 12.

109 Cf. *Ideen* I, § 113, pp. 255s.

de aprehensión lo hacemos ya sabiendo que nos encontramos ante «objetos temporales que se producen en una sucesión como un continuo de impresiones originarias (*Urimpressionen*) y retenciones»[110]. Husserl dirá de ellos, además, que deben ser concebidos como verdaderos «escorzos temporales (*Zeitabschattungen*) de los datos de sensación» a través de los cuales –no lo podemos olvidar– se constituyen los objetos que duran.

Lo decisivo aquí es, con todo, la forma en la que Husserl pone en paralelo este modo de datitud que es el tiempo subjetivo con el modo de darse espacial y es que, según él, «este aparecer "objeto en el modo de decurso" (*Ablaufsmodus*) no podremos llamarlo conciencia (como tampoco llamaremos una conciencia al fenómeno del espacio, al cuerpo físico en el cómo del aparecer de este o de aquel lado, de cerca o de lejos)»[111]. El problema se presenta, por tanto, a la hora de explicar la relación que guarda el fenómeno del cambio continuo y heterogéneo de las modificaciones de conciencia con la conciencia del tiempo objetivo puesto que es aquí donde Husserl ha recurrido explícitamente a la analogía con la conciencia espacial. Lo que habrá que aclarar es, en definitiva, cómo logramos realmente tener conciencia de un objeto temporal individual e idéntico a pesar de la sucesiva mudanza con la que se manifiesta el flujo del tiempo. La opinión que he estado defendiendo en este trabajo es que esta "consistencia individual" del objeto se produce gracias a la «conservación de la intención objetiva» a la que me referí ya al hablar de las retenciones. En el fondo, la idea principal que ahora vuelve a ponerse de manifiesto es, una vez más, la del carácter intencional de la conciencia del tiempo; la que Heidegger siempre mantuvo como la enseñanza decisiva de las *Lecciones* husserlianas de 1905[112]. La conciencia del tiempo transcurre, efectivamente, en tres direcciones distintas que son pasado, presente y futuro. Digamos, sin embargo, que el enfoque con el que ahora analizamos este problema no es el que interpreta la posición trascendente, sino el que intenta únicamente describir los datos vividos en la inmanencia de la conciencia. En el ejemplo de la audición de un sonido que puse entonces, estos datos eran los puramente hyléticos, es decir, los de la sensación considerada en cuanto objeto temporal de la que aquí decimos que se distiende durando en la

110 *ZtB*, § 30, p. 63.

111 Ibíd. Cf. *ZtB*, § 9, p. 26 n.1. Husserl se refiere a los "fenómenos" que constituyen los objetos temporales diciendo que se trata de «"fenómenos en decurso o decursivos" (*Ablaufsphänomenen*) o, mejor aún, de "modos de orientación temporal" (*Modis der zeitlichen Orientierung*) y, con respecto a los mismos objetos inmanentes, de sus "caracteres decursivos" (por ejemplo, ahora, pasado)» (*ZtB*, § 10, p. 27).

112 Cf. «Vorbemerkung des Herausgebers» en *ZtB*, p. XXV.

temporalidad. El curso de la investigación me condujo a tratar de describir lo que ocurría con esa sensación que comienza y acaba "retrocediendo" hacia un pasado cada vez más lejano. Con ello se introducía en el planteamiento una imagen espacial de tiempo que es, precisamente, la que ahora estoy intentando tematizar de nuevo.

La tesis de Husserl es que este retroceder de la sensación se puede describir como un "sumergirse (*zurücksinken*)" del mismo sonido que yo aún tengo sujeto y mantengo re-tenido. Se trata, ciertamente, del mismo sonido que todavía continua persistiendo y durando aunque con una temporalidad propia[113]. Hablamos, por tanto, de un modo distinto de darse el sonido puesto que éste ya no posee la determinación del "ahora", ya no suena más en vivo sino que está, en expresión de Husserl, como muerto. La situación con la que nos encontramos considera que aunque haya desaparecido el dato hylético concreto se sigue re-teniendo, sin embargo, el mismo objeto. Lo único que se conserva en esa modificación de pasado que denominamos retención no es, en el fondo, sino la intencionalidad tomada por Husserl, a diferencia de Brentano, en toda su radicalidad[114]. Expresado con sus mismas palabras: «Es un hecho general y esencialmente fundamental que cada ahora, en cuanto se sumerge en el pasado, mantiene su estricta identidad. Dicho fenomenológicamente: La conciencia del ahora, que se constituye sobre la base de la materia A, se transforma continuamente en una conciencia de pasado mientras al mismo tiempo se levanta siempre una nueva conciencia de ahora. En esta transformación la conciencia que se modifica mantiene (y esto pertenece a la esencia de la conciencia del tiempo) su intención objetiva»[115].

La retención se concibe, por tanto, como una intencionalidad peculiar puesto que su estructura no cuenta ya con ninguna base hylética que le sirva de soporte: «La conciencia retencional contiene, como parte ingrediente (*reell*), la conciencia de pasado del sonido, recuerdo primario de sonido, y no hay que descomponerla en sensación de sonido y aprehensión como recuerdo»[116]. En mi opinión, aquí se recoge la inspiración principal que ha impulsado a Husserl a tratar el punto-fuente (der *"Quellpunkt"*) del ahora como el único punto de la

113 Cf. *ZtB*, § 8, p. 24.
114 Cf. *ZtB*, § 6, p. 19.
115 *ZtB*, § 30, p. 62.
116 *ZtB*, § 12, p. 32. Recuérdese todo lo que anteriormente se dijo a propósito de la posibilidad de que la constitución pudiera seguir en algunas ocasiones un esquema que no fuese el habitual "*Auffassungsinhalt-Auffassung*". Cf. *ZtB*, §1, p. 7, n.1.

duración del que se puede decir que es percibido con plena propiedad[117]. Frente a la impresión originaria (*Urimpression*), el tramo transcurrido sería consciente, en cambio, solamente en retenciones consideradas, además, en cuanto modificaciones de esa conciencia originaria del sonido-ahora. Desde una perspectiva global tenemos que ese tránsito se produce, en principio, de una manera continuada en y a lo largo del río de vivencias que componen la conciencia originaria del tiempo. Esto es lo que llevará a Husserl a describir esas mismas retenciones como una especie de cola de cometa cuyo núcleo está formado, justamente, por la impresión originaria[118]. Las cosas, sin embargo, se complican aún un poco más si cabe cuando se observan desde la doble intencionalidad de que consta, según Husserl, la retención: según se dirija el rayo de mención bien al ahora, a la retención, o a lo consciente retencionalmente, es decir, al sonido pasado. Esta dualidad permite, al mismo tiempo, distinguir entre una dirección transversal que se encamina al sonido que dura en la intencionalidad constitutiva del tiempo inmanente y una dirección longitudinal que examina un tramo de la conciencia para captar la propia unidad de la serie de fases que fluyen en el continuo de la corriente[119].

En todo caso, mi interés aquí se concentra sobre el papel fundamental que desempeñan en la constitución de la conciencia interna del tiempo esos escorzos temporales que llamamos retenciones. Lo principal del planteamiento radica en que Husserl ha concebido la constitución del orden temporal objetivo (a pesar de la continua e incesante variación de las modificaciones subjetivas de datitud) de modo semejante al de la constitución de la cosa que, como ya sabemos, se efectúa a partir de los distintos escorzamientos que nos ofrece la perspectiva espacial. Pues bien, al igual que sucediera en el análisis de la constitución de la cosa, tampoco la estructura de la conciencia interna del tiempo se limita a ser mera

117 Cf. *ZtB*, § 9, p. 26.

118 Husserl llega a considerar en una nota a pie de página la falta de límite para este campo temporal, si bien esta posibilidad es contemplada por él sólo *idealiter*. Cf. *ZtB*, § 11, pp. 29ss.; Beilage I: «Urimpression und Ihr Kontinuum der Modifikationen» I, p. 99.

119 Cf. *ZtB*, § 39, pp. 80ss; «Beilage VIII: Doppelte Intentionalität des Bewußtseinsstromes», pp. 116ss. De esta manera Husserl introducía, a su vez, la posibilidad de considerar series retencionales dobles, a saber: la serie de retenciones "internas" que representan el tránsito de una percepción del objeto a una modificación retencional y la serie de retenciones "externas" fruto del paso a una conciencia de la percepción que ha sido, es decir, del tránsito que va del percibir a la modificación retencional de ese percibir y que es, en última instancia, la serie que constituye el tiempo objetivo. Cf. *ZtB*, Ibíd, pp. 117s. Cf. Alexander Schnell, *Temps et Phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*... o.c., pp. 158ss.

intencionalidad impresional del presente momentáneo, sino que en su mismo interior podemos localizar ya tanto el horizonte vivo y continuado de pasado formado por las retenciones, como la anticipación viva de futuro al que nos aproximan las protenciones. Y es, precisamente, esa simultánea colaboración de los escorzos temporales la que permitirá, finalmente, que el objeto se nos rinda en su aparecer como idéntico y dotado de una posición temporal fija, determinada e individual. El problema es, sin embargo, cómo se logra compaginar esta identidad con la fluidez que preside el ámbito de la doxa. A continuación intentaré resumir la tematización que se hace de esta cuestión en los análisis ya citados de *Experiencia y juicio* y que, en lo fundamental, no es sino un intento por replantear mucho más radicalmente el concepto de pasividad.

6. Receptividad y pasividad

El punto de partida de las investigaciones husserlianas sobre la genealogía de la lógica es, sin asomo de duda, el problema de la evidencia en el plano de la experiencia prepredicativa. La labor que se plantea allí consiste, básicamente, en encontrar los «caracteres subjetivos de la intelectividad, de la evidencia y las condiciones subjetivas para su consecución»[120]. El enfoque que Husserl da al problema del origen del juicio se dirige, por tanto, más allá de la manifestación de la evidencia para concentrase en ella misma como cuestión previa a resolver. Para que un juicio se lleve a cabo es preciso, en efecto, que haya un objeto, un sustrato, sobre el que poder juzgar. «Todo pensar –dice Husserl– presupone objetos dados previamente (*vorgegebene Gegenstände*)»[121]. Esto implica tener que distinguir, a su vez, dos niveles principales de cuestiones: Un primer nivel es el que concierne a la evidencia de los objetos mismos previamente dados, centrándose el segundo nivel, en cambio, en el juzgar predicativo evidente, el que se efectúa sobre la base de la evidencia de los objetos. Es obvio que la evidencia predicativa está fundamentada en una evidencia prepredicativa. Desde esta perspectiva, se comprende perfectamente que la llamada «evidencia objetiva (*Gegenständliche Evidenz*)» sea tenida también como la más originaria de ambas porque es ella, en resumidas cuentas, la que posibilita la evidencia del

120 *EU*, § 3, p. 8.
121 *EU*, § 4, p. 11.

juicio. Hay quien ha llegado a sostener, incluso, la posibilidad de poder considerar ya la experiencia prepredicativa como un juicio[122]. Así pues, el primer paso será realizar un «retroceso a la evidencia objetiva prepredicativa» que nos conduzca, finalmente, hasta los sustratos últimos, los más originarios, esto es, los individuos, los objetos individuales[123].

La pregunta por la evidencia objetiva desplaza a Husserl, en efecto, hasta el ámbito de la donación prepredicativa y, más radicalmente, al terreno de la donación evidente de individuos. Esta situación no es, en realidad, sino la descripción del concepto mismo de experiencia cuando ésta es tomada en un sentido amplio. La evidencia originaria última –que era, no debe olvidarse, la que se estaba buscando alcanzar desde el primer momento– sería, en realidad, la evidencia de la experiencia a la que definimos como «referencia directa a lo individual». Husserl es consciente que este recurso a la experiencia no supone en el fondo sino «un retroceso del ámbito de la episteme al de la doxa»[124] y ahora se trata, sobre todo, de justificar la necesidad de este proceder. La tesis principal en adelante es la que afirma que «antes de todo movimiento cognoscitivo se encuentra ya el objeto del conocimiento como dynamis»[125]. La importancia de esta precedencia radica en que el objeto «afecta (*affiziert*) como aquello que se presenta en el trasfondo de nuestro campo de conciencia» o, lo que es lo mismo, que «la afección se encuentra siempre delante de la aprehensión»[126]. Desde esta perspectiva se entiende perfectamente que Husserl haya vuelto de nuevo a considerar «ese ámbito de predatitud pasiva (*Bereich passiver Vorgegebenheit*)» como ámbito que debe ser presupuesto antes, incluso, de que tenga lugar cualquier clase de «actividad cognoscitiva (*Erlenntnisbetätigung*)». Lo que ahora llama mi atención es que este suelo universal de predatitud pasiva, este campo que representa por sí mismo «una unidad de doxa pasiva», va a ser concebido por los análisis de Husserl como el «mundo en cuanto mundo existente», esto es, el mundo del que ya poseemos previamente una conciencia en el modo de la certeza de creencia (*Glaubensgewißheit*) y que, como tal, constituye el presupuesto que precede a

122 Esta es una de las tesis que más ha destacado Dieter Lohmar en su lectura de *EU* cf. Dieter Lohmar, *Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*... o.c., p. 230.

123 Cf. *EU*, § 5, pp. 21s.

124 *EU*. § 6, p. 22.

125 *EU*. § 7, p. 24.

126 Ibíd. Husserl ha ofrecido también, en este mismo lugar, una primera definición del término "afección" que espero podré completar en un próximo apartado: «Affizieren heißt Sichherausheben aus der Umgebung, die immer mit da ist».

toda actividad judicativa, a todo interés teórico que pudiera ponerse posteriormente en juego[127].

Sería necesario volver a recordar aquí todo aquello que dije anteriormente acerca de la necesidad, sentida por Husserl ya en las *Investigaciones lógicas,* de tener que definir a «los "actos", no como actividades psíquicas, sino como vivencias intencionales»[128]. Con ello no se pretendía otra cosa más que eliminar de raíz la equivocación frecuentemente cometida de confundir intención con atención[129]. Este mismo fin fue también el que motivó a Husserl a introducir aquella importantísima distinción entre objeto intencional y objeto aprehendido dado que, como él mismo decía, «*el objeto intencional (der intentionale Gegenstand) no siempre es atendido, fijado*»[130]. El ejemplo que sirvió al maestro para ilustrar esta situación se circunscribía al ámbito de la experiencia madura. Se suponía allí, en efecto, la posibilidad de que varios actos estuvieran presentes y entretejidos al mismo tiempo y, sin embargo, la atención (*Aufmerksamkeit*) "actuara" sobre uno de ellos de un modo preferente. Lo que sucede en este caso es que «los vivimos todos simultáneamente, pero quedamos absorbidos, en cierto modo, por este»[131]. De cualquier modo, el fondo del problema era entonces dilucidar si la atención debía considerarse como acto particular (*eigenartiger Akt*) o si se trataba, más bien, de meros modos de ejecución de los actos (*Vollzugsmodi der Akte*) como finalmente defenderá el propio Husserl[132].

En resumen, la tesis del fundador de la fenomenología era que tenemos que contar primero con actos para que «nosotros podamos "sumirnos" en su realización, "vivir" en ellos, y haciendo esto, podamos atender así a los objetos»[133] de estos mismos actos. La atención sólo puede dirigirse, por tanto, a los «objetos *intencionales* de cualquier acto, y sólo objetos intencionales». Se trata, pues, de «*una función distintiva* (*eine auszeichnende Funktion*)»[134] de los actos o «una

127 Cf. *EU*. § 7, pp. 24-26.

128 *L.U.*, II/1, Inv. V, § 13, p. 393.

129 El error consiste en que «a menudo hablamos de una *intención* en el sentido del fijarse especialmente en algo (*des auf etwas speziell Achtens*), del *atender* (*des Aufmerkens*)» (*L.U.*, II/1, Inv. V, § 13, p. 392).

130 Ibíd. En A sigue: *vorzugsweise* (preferentemente).

131 *L.U.* II/1, Inv. V, § 13, p. 392.

132 Cf. *L.U.*, II/1, Inv. V, § 19, p. 425; supra, el apartado 5 *Conciencia actual y conciencia potencial* de la segunda Parte, sección II.

133 *L.U.* II/1, Inv. V, § 19, p. 423. Ed. A.

134 Cf. *L.U.* II/1, Inv. V, § 19, pp. 424 y 423 respectivamente.

clase fundamental de modificaciones *intencionales*»[135] si convenimos en aceptar la nomenclatura utilizada en *Ideas* I. La enseñanza fundamental que se desprende de toda esta explicación es la posibilidad de poder dirigirse a unos objetos que, aunque no hayan sido aprehendidos no por eso dejan de ser objetos intencionales[136]. Pues bien, creo que es precisamente esta última posibilidad la que está latiendo en el fondo de los análisis vertidos en *Experiencia y juicio.* El mundo se nos presentaba allí, si se recuerda, como esa conciencia originaria y pasiva que anticipadamente se nos da en el modo de la certeza. Este suelo originario y universal vino a considerarse como el presupuesto previo a cualquier actividad judicativa o cognoscitiva que se pueda llegar a realizar con posterioridad. Se trata, por tanto, del mundo de la experiencia prepredicativa en el que el concepto de «estructura de horizonte» desempeñará, sin duda, un papel determinante como pretendo mostrar a continuación.

La experiencia, en efecto, había sido definida en su sentido más amplio como referencia directa a lo individual; y lo que ahora se nos está diciendo es que «toda experiencia tiene su *horizonte experiencial* (*Erfahrungshorizont*)». Éste horizonte consiste, en primer lugar, en un campo abierto, lleno de posibilidades a la hora de «lograr nuevas determinaciones de la misma cosa experimentada una y otra vez». El texto se refiere a esta situación como una «"inducción" o anticipación originaria», un modo de la "intencionalidad" que apunta más allá (*hinausmeinen über*) del núcleo de la datitud. Pero lo novedoso del tratamiento radica, a mi manera de ver, en que este "ir más allá" del objeto no se limita al «horizonte interno» (aquel que nos proporcionan todas y cada una de las posibles anticipaciones en las que la cosa va progresivamente determinándose), sino que se refiere, igualmente, al «horizonte externo», esto es, el horizonte que, aunque apunte también más allá en su intención, se dirige, principalmente, a los otros objetos conscientes junto con él y al mismo tiempo pero que están en el trasfondo[137].

Las consecuencias que se derivan de las anteriores consideraciones poseen, indudablemente, una importancia decisivas para el curso de mi investigación. En principio, lo que sostiene el texto en cuestión es que el significado de «existencia de [algo] real según esto no tiene nunca otro sentido que el de *inexistencia* (*Inexistenz*), que el de ser en el universo, en el horizonte abierto de la espacio-

135 *Ideen* I, § 92, p. 215, n.1.
136 Cf. *Ideen* I, § 37, pp. 75s.
137 Cf. *EU,*. § 8, pp. 26ss.

temporalidad, el horizonte ya conocido de lo real aún por venir y no solo de lo ahora consciente y actual, sino también de lo desconocido, que posiblemente será experimentado y conocido en el futuro»[138]. Que la cosa posea una "existencia-en" un mundo con valía de realidad (*Welt in Seinsgeltung*) es lo que permitirá, además, que se pueda llegar a hablar de una cierta «trascendencia del sentido (*Sinnestranszendenz*)» en relación al horizonte de potencialidad tanto externo como interno. Pero esta trascendencia de sentido (implícita siempre en toda apercepción individual) es, en último extremo, aquello que constituye la esencia y el rendimiento de la experiencia prepredicativa. El mundo se presenta a la conciencia, por tanto, como ese horizonte que «en su valor permanente de realidad tiene el carácter subjetivo de la familiaridad (*Vertrautheit*) en general»[139]. En realidad, ese rasgo de familiaridad no hace sino traducir la situación de no vacío con la que anteriormente se describió el campo de lo predado; ese campo que siempre está ahí afectándonos pasivamente desde su trasfondo. Como dije entonces, todo lo que nos afecta en el trasfondo es, en cierta manera, aprehendido ya pasivamente y posee por ello «su *horizonte vacío de un conocido desconocimiento* (*Leerhorizont einer bekannter Unbekanntheit*)»[140] que resta aún por determinar en toda su posible y explícita definición.

Como se puede comprobar, el curso de la exposición en este apartado está girando una y otra vez en torno siempre a una misma idea, a saber: la idea que afirma que «todas las evidencias predicativas deberán fundarse finalmente en las evidencias de la experiencia». Por este motivo me impuse la tarea de realizar un retroceso que nos condujera hasta el «mundo predado (*vorgegebene Welt*)» en cuanto suelo universal de todas las experiencias individuales. Este mundo no era otro, en el fondo, que el «mundo de la experiencia (*Welt der Erfahrung*)», anterior a todos los rendimientos lógicos, y que conforma, en última instancia, lo que denominamos como «mundo de la vida (*Lebenswelt*)»[141]. Llegados a este punto, debo recordar que el objetivo final al que se encaminaba esta investigación pretendía justificar, precisamente, este ámbito de la doxa, el mundo de nuestra experiencia tal como no es dado y frente al cual se levanta el ideal de la exactitud propio de la episteme en cuanto saber exacto y "objetivo". Sucede, sin embargo, que este ámbito de la doxa y de la experiencia pre-predicativa está compuesto por los estratos más profundos y definitivamente originarios de la

138 *EU,* § 8, p. 29.
139 *EU,* § 8, p. 33.
140 *EU,* § 8, p. 35.
141 *EU,* § 10, p. 38.

experiencia, pudiendo ser calificado, por esta causa, como el «ámbito de la última originariedad». Quede claro, que en ningún caso se está intentando plantear este regreso como una especie de camino cognoscitivo en orden a procurarnos un en-sí, debiéndose comprender, todo lo más, como un simple método cuyo último tramo nos traslada, por cierto, «hacia los rendimientos subjetivos desde los que él mismo se origina»[142]. Pues bien, mi misión en los próximos párrafos consistirá, exactamente, en clarificar si esta actividad subjetiva previa a toda objetivación desempeña ya algún tipo de papel en el marco de la pasividad pre-predicativa.

Antes de proseguir mi exposición, quiero añadir que el desarrollo del texto de *Experiencia y juicio* pone a descubierto, una vez más, esa particular preferencia por la percepción que Husserl siempre ha manifestado a la hora de plantear los problemas. No se puede negar, por otra parte, que allí mismo se afirma la posibilidad igualmente de que «en la doxa pasiva, lo que es (*das Seiende*) no está predado sólo como sustrato para los posibles rendimientos cognoscitivos que lleguen a activarse sobre él, sino también como sustrato para todas las valoraciones, fines prácticos y acciones». Parece que de este modo se nos está queriendo remitir de nuevo a aquella distinción de los actos que los separaba en actos básicos y fundados, y que ahora sería la que se establece entre «experiencias simples y fundadas». Pues bien, el nivel más bajo de experiencia se situaría, precisamente, en el nivel del «mundo de substratos aprehensibles simple y sensiblemente»[143]. Este nivel de la experiencia simple se equipara, en cierto modo, a la experiencia sensible denominada, además, como percepción por dar el objeto originariamente. A simple vista, podría pensarse entonces que se trata de una comprensión de la percepción un tanto ingenua, esto es, como si nos encontráramos ante un mero «padecer (*Erleiden*), ante un comportamiento pasivo». Esta suposición, sin embargo, no es del todo cierta, pues lo único que se ha pretendido afirmar es que «el mero contemplar perceptivo de un sustrato predado se manifiesta también ya como nuestro *rendimiento* (*Leistung*), como un hacer y no como un mero padecer impresiones». De esta forma, creo yo, se consigue un planteamiento mucho más acorde con el proceder fenomenológico en el que la receptividad pasiva de la sensibilidad no queda enfrentada a la actividad espontánea del entendimiento como había establecido, en un principo, la doctrina kantiana acerca de lo empírico. Pero si algo defienden los análisis de *Experiencia y juicio* es, justamente, una comprensión de la receptividad como «el nivel más

142 *EU*, § 11, p. 49.
143 *EU*, § 12, pp. 53 y 54 respectivamente..

bajo de la actividad del yo»[144]. Se trata, en efecto, de ganar un concepto mucho más radical de pasividad que conciba a ésta como el ámbito «de la *predatitud puramente afectiva*, de la *creència pasiva* en el ser en la que no hay aún nada de rendimiento cognoscitivo»[145]. Y, sin embargo, este ámbito implica ya, por otra parte, una cierta complicidad primordial o familiaridad, como se dijo antes, con el ego trascendental que será, en última instancia, el que constituya finalmente el sentido de ese mundo captado ahora tan sólo de forma pasiva e implícita.

El ejemplo ilustrativo que se pone de esta predonación pasiva es el ladrido de un perro considerado en cuanto mero estímulo que penetra en nuestro oído sin que todavía nuestra atención se haya fijado en él y sin tener tampoco que habernos dirigido ya a él como objeto temático. Esto no obsta para reconocer que también «el ente que como unidad de la identidad está ya ciertamente predado pasivamente, preconstituido aunque solo en la aprehensión será fijado como esta unidad idéntica»[146]. Con todo, lo verdaderamente importante de esta radicalización del concepto de pasividad estriba en esa ampliación del juzgar que ella lleva aparejada y que ahora permitirá incluir en su dominio a «todo giro prepredicativo y objetivador (*vorprädikative vergegenständlichende Zuwendung*)». El título de juicio englobaría ya, por tanto, la totalidad de los actos objetivadores del yo que son los que en *Ideas* I se denominan como actos dóxicos del yo y entre los cuales cabe ya contar, como se está viendo, a los juicios prepredicativos. Esto supone, a su vez, tener que admitir una cierta, aunque mínima, actividad del yo en su nivel más bajo. La idea principal declara, en resumidas cuentas, que «todo objeto predado, que afecta desde el trasfondo pasivo, tiene su doxa pasiva» y, en consecuencia, que «toda conciencia pasiva es ya "constituyente de objetos" –más exactamente, *pre*-constituyente (*vor-konstituierend*)»[147]. Lo que sin duda habrá que seguir investigando será cómo se puede concebir una pre-constitución en la pasividad al margen y antes de cualquier tipo de actividad yoica.

144 *EU*, § 17, p. 83.

145 *EU*, § 13, pp. 60s. Las últimas monografías sobre el concepto de pasividad en Husserl son las de Rolf Kühn, *Husserls Begriff der Passivität: zur Kritik der passiven Synthesis in der genetischen Phänomenologie* (Freiburg: Karl Albert 1998) y Anne Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl* (París: PUF 1999). Cf. igualmente R. M. Zaner, «Passivity and Activity of Consciousness in Husserl» en *Analecta Husserliana* (1974) pp. 199-202.

146 *EU*, §, 13, p. 62.

147 Ibíd., pp. 63s. El texto decía del mismo modo que «schon die passive Konstitution eines sich im Hintergrunde abhebenden Datums als einer Einheit in immanenter Zeitlichkeit hat eine passive Doxa» (Ibíd.).

La cuestión que ha servido de eje para articular todo este apartado ha sido, en principio, la que se interroga por la esencia del rendimiento que nos proporciona la experiencia prepredicativa. Para responder a esta pregunta, partimos ya del resultado obtenido en el curso de la investigación anterior donde se defendía que antes de cualquier rendimiento activo del yo «algo está ya *predado*» y que ese algo, además, no estaba compuesto solamente por objetos individuales sino que se trataba siempre de «un campo de predatitud» que nos está afectando y estimulando permanentemente[148]. Pues bien, lo que ahora se afirma es que este campo no puede ser considerado, sin más, como un simple caos, un barullo de "datos". Al contrario, nos hallamos ante un auténtico «campo de sentido (*Sinnesfeld*)» formado, en el caso del campo visual, por esa unidad articulada de "datos sensibles" que denominaremos, más tarde, como "colores" cuando pasen a ser aprehendidos en su calidad de objetos en la experiencia, es decir, como colores de cosas concretas, de superficies, o simples manchas. Sobre este estrato aperceptivo se puede efectuar ya un giro abstractivo de la mirada que lo convierta en objeto. Y lo importante ahora consiste en darse cuenta de que en esta posibilidad va implícito el que los «datos sensibles puestos de manifiesto abstractamente son ya ellos mismos unidades de la identidad [...] productos de una síntesis constitutiva que presupone, como el más bajo, los rendimientos de la síntesis en la conciencia interna del tiempo»[149].

La propuesta vertida en el párrafo anterior confirma, en alguna medida, buena parte de las tesis que he venido defendiendo. Así, por ejemplo, la hipótesis con la que revisamos las *Lecciones* de Husserl de 1905 sobre la conciencia interna del tiempo sostenía, en este mismo sentido, que este tipo de conciencia debía ser comprendida ya, en efecto, como la forma última de la síntesis, de la unificación de la corriente de la conciencia. Los términos que allí se elegían para referirse a esta "subjetividad absoluta" eran, si se recuerda, los de «temporalidad prefenoménica, preinmanente [que] se constituye intencionalmente como forma de la conciencia tempoconstituyente (*Form des zeitkonstituirenden Bewußtseins*)»[150]. Pues bien, también los análisis de *Experiencia y juicio* considerarán a la conciencia interna del tiempo, por su parte, como «el lugar originario de la constitución de la unidad de identidad en general» aunque se prevenga diciendo, no obstante, que lo que esta constitución temporal rinde es sólo «una forma universal de ordenación de la sucesión y una forma de coexistencia de todas las

148 Cf. *EU,* § 15, pp. 73s.
149 *EU,* § 16, p. 75.
150 *ZtB*, § 39, p. 83. Cf. Ibíd., «Beilage XI: Adäquate und inadäquate Wahrnehmung», p. 125.

objetividades inmanentes»[151]. Lo que este texto añade al curso de mi reflexión es, en concreto, una afirmación que aún por sabida no resulta en absoluto baladí y es aquella que dice que la «forma no es nada sin contenido». En mi opinión, se corrige así, de algún modo, aquella indecisión en la que nos sumía aquel enigmático enunciado de las *Ideen* donde Husserl parecía haber dejado abierta la posibilidad de que se dieran «materias sin forma y formas sin materia»[152]. Debo decir, sin embargo, que el maestro había caído ya también en la cuenta, a una cierta altura de su investigación, de que la síntesis temporal no era, en realidad, sino una pura y simple forma que por sí sola no puede constituir las objetividades sensibles y que había que atender, por tanto, al contenido mismo de la conciencia del tiempo[153].

En todo caso, mi interés en este momento se centra en la primera parte de la anterior cita de *Experiencia y juicio* que hablaba de los datos sensibles como unidades ya de identidad. Recuérdese ahora que el problema de la identidad fue la razón fundamental que motivó, en primera instancia, todo el análisis que vengo realizando sobre ese texto. La cuestión era la siguiente: la conciencia se presenta a nuestra reflexión como una corriente de vivencias en continuo cambio, con constantes modificaciones que va sucediéndose en el tiempo, y lo que tratamos de aclarar es, entonces, cómo es posible que, a pesar de este cambio permanente, consigamos tener conciencia de algo objetivo, es decir, conciencia de un objeto que, finalmente, aparece dado en absoluta identidad e individualidad. El problema es, pues, el de la constitución de la identidad objetiva ya sea referida a objetos espaciales o temporales. Si nos ajustamos a éste último supuesto, el intento de solución aportado por Husserl en las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* era que esta "consistencia individual" del objeto se consigue a través de la «conservación de la intención objetiva» que tiene lugar en las llamadas re-tenciones. El objeto obtendría su "consistencia específica" como fruto del primer componente de la aprehensión, es decir, de la captación no temporal de los datos de aprehensión, manteniéndose también «como [objeto] individual, esto es, determinado temporalmente, sumergiéndose en el tiempo con su determinación temporal»[154]. Como se ve, tampoco la estructura

151 *EU,* § 16, pp. 75s.

152 *Ideen* I, § 85, p. 193.

153 Al hablar de la conciencia originaria del tiempo como presupuesto de la síntesis asociativa, Husserl dirá, en efecto, que ella es desde un principio, «bloße Form [...] eine Abstraktion» (*ApS*, § 27p. 128).

154 *ZtB*, § 30, p. 63.

de la conciencia interna del tiempo (al menos en lo que se refiere a su aspecto de mera formalidad abstracta) se limita a ser simple intencionalidad impresional del presente momentáneo. Al igual que sucediera en el análisis de la constitución de la cosa, también aquí debemos remitirnos al concepto de horizonte vivo formado por el continuo de retenciones (pasado) y protenciones (futuro). A modo de conclusión, se puede decir que la simultánea colaboración de los escorzos temporales y espaciales será lo que permita, finalmente, que el objeto se nos rinda en su aparecer como idéntico y dotado de una posición fija, determinada e individual en el espacio y en el tiempo.

Lo que hace *Experiencia y juicio* es completar en cierta manera estos análisis, añadiendo ahora a la anterior perspectiva el dato de que «lo que se da en una descripción estática como igualdad o semejanza debe ser visto ya ello mismo como producto de una u otra clase de síntesis de cubrimiento (*Deckungssynthesis*)»[155]. Se trata, además, de una síntesis que Husserl va a definir empleando el término tradicional de "asociación" aunque para ello deba transformar primeramente el sentido que antes poseía esta expresión[156]. Vaya por adelantado que la tesis final juzgará, sin embargo, que «el fenómeno de la génesis asociativa, que domina esta esfera de la predatitud pasiva, está fundado sobre las síntesis de la conciencia interna del tiempo»[157]. Conviene igualmente señalar aquí que el dominio de la fenomenología genética, al que nos hemos visto conducidos sin haberlo apenas advertido, será el ámbito en el que tendrá lugar, justamente, una nueva y más completa tematización de la pasividad. La labor que ahora habría que emprender consistiría, por tanto, en analizar la teoría de Husserl sobre las síntesis pasivas[158] así como las relaciones de contraste y fusión entre los datos sensibles que resultan de ellas y que son, en última instancia, las que hacen que vivamos la igualdad o la distinción en los objetos. Se trataría, pues, de conside-

155 *EU*, § 16, p. 77.

156 Para el tema de la asociación cf. Elmar Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1972); J. J. Kockelmans, «Association in Husserl's Phenomenology» en B. R. Wachterhauser (Ed.) *Phenomenology and Scepticism* (Evanston: 1996) pp. 63-85. Una primera presentación de las relaciones entre experiencia prepredicativa, síntesis de cubrimiento y asociación se puede encontrar en Dieter Lohmar, *Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis...* o.c., p. 244-252.

157 *EU*, § 16, p. 77.

158 Sobre toda esta cuestión me permito remitir nuevamente a la sección tercera de la excelente obra de Pilar Fernández Beites, *Fenomenología del ser espacial...* o.c., pp. 269ss. Válida a este respecto resulta también la primera parte de la obra de Ichiro Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjetivität bei Edmund Husserl...* o.c., pp. 3-74.

rar el aspecto material del proceso, esto es, el contenido concreto de las objetividades tal como ellas se suceden y se dan en la conciencia del tiempo. Baste indicar aquí que este tipo de síntesis asociativas en las que se enlazan contenidos materiales resultan absolutamente necesarias para que un objeto pueda llegar a constituirse, finalmente, como idénticamente uno. Lo que en cualquier caso debemos seguir manteniendo es que toda posible síntesis lo es siempre tomando parte del marco universal formal que le proporciona la síntesis de la conciencia del tiempo[159].

7. Intuición y afección

Quisiera finalizar este extenso capítulo haciendo un brevísimo comentario al tema de la afección y es que, según Husserl, las síntesis asociativas que "producen" el campo perceptivo como campo de la predatitud pasiva «no son simplemente procesos pasivos en la conciencia, sino que estas síntesis de cubrimiento tienen su fuerza afectiva»[160]. El problema al que nos enfrentamos no se refiere a la "entrada" de los datos en la conciencia, planteándose las cosas de un modo, creo yo, mucho más radical. En efecto, la discusión del maestro gira en torno a la manera en la que esas síntesis de cubrimiento poseen ya su propia fuerza afectiva. Dicho de otro modo, se trata de averiguar cómo «ejercen sobre el yo un estímulo para el giro». El giro al que aquí se alude no es otro, en realidad, que aquel libre giro de la mirada del yo que intervino ya como criterio de demarcación básico entre las vivencias actuales o explícitas y las potenciales o implícitas. Mientras las primeras mostraban un grado de cercanía al yo; era la distancia o lejanía respecto a este mismo yo la nota definitoria, en cambio, del cogito implícito. La tarea ahora consiste en tematizar este problema de la presencia o ausencia de atención en el nivel no de la conciencia madura como hice entonces, sino en el ámbito prepredicativo o de la inmanencia. Y lo que nos preguntamos en este último ámbito es si se puede ya hablar en él de afección.

De entrada, la afección sería para Husserl aquello que suscita la atención del yo. En el nivel de la pura inmanencia tenemos que los datos sensibles «están

159 Cf. *ApS*, § 27, p. 125ss.

160 *EU*, § 17, p. 79. Cf. el capítulo que Husserl dedica íntegramente al «fenómeno de la afección» en *ApS* §§ 32-35, pp. 148-172.

en el campo perceptivo y se destacan (*sich herausheben*) de él, ejercen sobre el yo, sin [ser] aún aprehendidos, un estímulo más fuerte o más débil»[161]. La base para que un dato sensible pueda llegar a ser aprehendido en el campo correspondiente radica, por tanto, en el haberse destacado ya antes. Este "destacarse" de los datos sensibles supone, implícitamente, la existencia en ellos, además, de algo que el texto denomina como "imposición" (*Aufdringlichkeit*). Se trata, ciertamente, de una incitación que puede ser más o menos intensa en su actuación sobre el yo y en la que intervienen, amén de la estructura de estos datos, otras muchas y variadas circunstancias. Husserl hablará, por esta misma razón, de una cierta «gradualidad de la afección»[162]. En todo caso, lo decisivo aquí es que a esta diferencia de nivel en la imposición le corresponde, a su vez, un grado de mayor cercanía al yo (*Ichnähe*) o de lejanía al mismo (*Ichferne*)[163]. Mi opinión, sin embargo, es que este tipo de imposición originaria del dato sensible no debería ser tenida aún como afección propiamente dicha, al menos no en el sentido fuerte del término.

Husserl considera que la afección más originaria es, en efecto, aquella que se produce «en el presente impresional (*in der impressionalen Gegenwart*)» pero añade, al mismo tiempo, que es el contraste el que hay que considerar como «la condición más originaria de la afección». La gradualidad de la afección está relacionada, en consecuencia, con la gradualidad del contraste y con la llamada «tendencia afectiva»[164]. El estímulo de los datos sensibles, la fuerza afectiva con la que ellos se dirigen al polo yoico no son lo suficientemente poderosos como para despertarle. En última instancia, la afección comienza realmente cuando el yo cede al estímulo. Lo que se produce entonces es algo que bien puede calificarse como totalmente nuevo y es que el yo despierta, mejor aún, es despertado al sufrir una afección eficiente (*wirksame Affektion*); el yo entra, por así decir, en el estado de vigilia propiamente dicha[165], se gira, se dirige tendenciosamente hacia aquello que constituye su aspiración y que ahora se consuma en eso que solemos denominar como cogito actual. Esta es la razón, en el fondo, que ha llevado al texto que estamos comentando a realizar una sabia distinción entre «la tendencia previa al cogito» (ya se la considere desde el aspecto del «imponerse

161 *EU,* § 17, p. 80.
162 *ApS* § 35, pp. 166ss.
163 Cf. *EU,* § 17, p. 81; *Ideen* I, § 84, p. 189.
164 Cf. *ApS* § 32, p. 149; *EU* § 17, p. 80.
165 El texto distingue, en efecto, entre «das Wachsein als faktischer Vollzug von Ichakten und das Wachsein als Potenzialität, als Zustand des Akte-vollziehen-können» (*EU,* § 17, p. 83).

al yo» o «desde la tendencia del yo a la entrega») y el propio «giro como acción consecuente de la tendencia, dicho de otra manera, la transformación del carácter tendencioso de la vivencia intencional del trasfondo a través de la cual llega a convertirse en cogito actual»[166].

Existen motivos fundados, por tanto, para poder hablar aquí de una cierta "receptividad" del yo sin que esto suponga, en absoluto, excluir totalmente la actividad en este ámbito. Más aún, después de las investigaciones llevadas a cabo en el apartado anterior, la receptividad debe contemplarse ya como «el nivel más bajo de la actividad» yoica. Entre actividad y pasividad no cabe hacer, pues, una diferenciación rígida, no siendo el empleo de estos términos más que un medio y un recurso que se emplea para la descripción. Esta es, en esencia, la idea principal que desearía resaltar para finalizar: la necesidad de considerar ya una cierta actividad del yo en este nivel de predatitud receptiva en el que los datos sensibles parecen afectarle sólo en pura pasividad. El texto llega a hablar, incluso, de «una especie de *pasividad en la actividad*»[167]. Encuentro que esta fórmula representa, además, el mejor comentario exegético que se puede realizar a aquella otra frase de Levinas de la que, de una u otra forma, he estado ocupándome a lo largo de todo este largo capítulo, a saber: «la sensibilidad es susceptible ya de razón».

166 *EU,* § 17, p. 82.

167 *EU,* § 23, p. 119. Para Dieter Lohmar, por ejemplo, tiene sentido hablar de una «*actividad en la pasividad* (y también de una *pasividad en la actividad*)», sobre todo, en el nivel más profundo de la conciencia interna del tiempo, allí donde sólo hay unas «rígidas y pasivas regularidades (retenciones y protenciones)». Cf. Dieter Lohmar, *Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis...* o.c., p. 231. Sobre la relatividad que posee esta oposición actividad-pasividad cf. igualmente Elmar Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl...* o.c., §§ 40-42, pp. 208-230.

Capítulo II
El "idealismo intencionalista" de Husserl

8. Conducir la sensibilidad a la inteligencia

Retomar otra vez el hilo de la exposición va a depararnos, finalmente, una nueva sorpresa. Levinas, en efecto, reserva las últimas líneas del capítulo quinto de su tesis a comentar las observaciones que su director Maurice Pradines (1874-1958) había consagrado al método intuitivo de Husserl. Este profesor de filosofía general comenzó a publicar en 1928 una trilogía con el título general de *Filosofía de la sensación*[168]. El interés de Levinas, no obstante, se concentra en el primer volumen de esta obra donde se analiza, precisamente, *el problema de la sensación*. Un objetivo preside todo el trabajo realizado por Pradines en este estudio, a saber: «el proyecto de conducir la sensibilidad a la inteligencia»[169]. La tentativa de "rehabilitar" la sensación se coloca, desde un principio, frente a toda una larga tradición que, partiendo de Descartes hasta Kant, ha venido excluyendo, en principio, a la sensibilidad del dominio del espíritu[170]. «¿Cómo podría

168 Cf. Maurice Pradines, *Philosophie de la sensation* (Paris: Les Belles Lettres 1928-1934) Tome I: *Le problème de la sensation.* Tome II: *La sensibilité élémentaire* 1. *Les sens du besoin* 2. *Les sens de la defénse*

169 Id., *Philosophie de la sensation...* o.c., Tome I: *Le problème de la sensation*, «Préface», p. 10.

170 El propio Kant fue consciente, sin embargo, de los problemas que planteaba la dualidad entre intuición y entendimiento. La *Crítica del Juicio* debe ser analizada, en parte, como un intento por investigar alguna especie de legalidad inherente a lo empírico. La llamada "solución teleológica" en dicha *Crítica* comienza presuponiendo, en efecto, un cierto orden en la naturaleza que hace de ésta un sistema con finalidad según leyes empíricas. Este nuevo "pincipio trascendental" a añadir a los principios categoriales del entendimiento viene exigido, a su vez, por la peculiar naturaleza del conocimiento

el espíritu –se pregunta Pradines– servirse de estos materiales si fuera incapaz de penetrarlos? ¿Cómo la inteligencia podría colaborar con el sentido si el sentido no fuera de alguna manera inteligencia?»[171]. Responder a estas preguntas es, ciertamente, una empresa que el mismo autor no duda en calificar como terrible y para la que resultaba imprescindible la elección de un método adecuado que garantizase el cumplimiento de expectativas tan ambiciosas. Pues bien, es a la luz de esta perspectiva desde la que se van a considerar inapropiados tanto el método dialéctico como el intuitivo de Husserl.

Por lo que respecta al método intuitivo del fundador de la fenomenología, la objeción principal planteada por Pradines acentúa la incapacidad que aquél manifiesta tener a la hora de explicar, con suficiente claridad, el «propio enigma de la intuición» por medio de la cual «la conciencia se trasciende a ella misma». Lo que condena a la intuición como método en cualquiera de sus formas es, en última instancia, el hecho de que nunca lo inmediato y lo primitivo podrán ser objeto de intuición dado que lo propio de tal objeto es ser, justamente, aquello que jamás puede ser dado y que nos es por naturaleza inaccesible. Sería necesaria, pues, una «intuición retrospectiva de especie» resultando –sigue diciendo Pradines– que «la intuición más primitiva y la más inmediata no aprehende más que elementos elaborados»[172]. En opinión de Levinas, sin embargo, esta interpretación comete el error de considerar la intuición de Husserl como si se tratase de un simple modo de conocimiento inmediato. Pero la intuición para el iniciador de la fenomenología no significa ni más ni menos que «el paso mismo del pensamiento hacia la verdad». La finalidad de Husserl no consiste, como incorrectamente propone Pradines, en justificar ningún tipo de misticismo, sino en concebir «de una manera nueva el modo de existencia y la estructura de la conciencia, así como el modo de existencia "fenoménica" de las cosas»[173]. Esta novedad representa, a juicio de nuestro autor, la actitud esencial de Husserl capaz por sí sola de resolver definitivamente el enigma de la intuición alejándose, al mismo tiempo, de cualquier otro intento de corte psicologista o naturalista.

humano, es decir, por su esencial limitación e irrenunciable necesidad, por tanto, de subsumir lo dado bajo conceptos. Este intento kantiano por concordar lo que en sí no deja de ser una dualidad heterogénea entre intuición y conceptos no hace, en realidad, sino continuar la labor de reconocimiento de la contigencia de las leyes empíricas para el entendimiento llevada a cabo de modo más bien implícito en la *Analítica trascendental*. Cf. las pertinentes conclusiones a las que llega Ana María Andaluz Romanillos al final de su sugerente y especializado análisis sobre *La finalidad de la naturaleza en Kant. Un estudio desde la Crítica del Juicio...* o.c. pp. 159-164.

171 Maurice Pradines, *Philosophie de la sensation...* o.c., Tome I, p. 9.

172 Ibíd., pp. 11s.

173 *THI*, pp. 137s.

Levinas denomina esta nueva actitud como «idealismo intencionalista» y es que la transformación llevada a cabo por el filósofo de Prossnitz no se limita únicamente a reformar, como hemos estado viendo, la noción de verdad, sino que dicha transformación afecta, igualmente, a la noción misma de ser. Éste, en efecto pasa a ser contemplado ahora como el correlato de nuestra vida intuitiva. La tesis fundamental sostenida por Husserl a este respecto es que «en principio corresponde (en el apriori de la universalidad esencial incondicionada) *a todo objeto "existente verdaderamente" la idea de una conciencia posible* en la que el objeto mismo es aprehensible *originariamente* y, además, [de forma] *completamente adecuada*»[174]. A nuestra memoria acude ahora aquella otra concepción según la cual el objeto queda definido a partir de su potencial perceptibilidad, es decir, como aquello que puede finalmente ser percibido. Este rasgo de perceptibilidad inherente al objeto trascendente constituía, si se recuerda, la característica principal que determinaba la inadecuación de la percepción. Un dato se tuvo en cuenta entonces y era que «toda experiencia actual señala, por encima de sí misma, a posibles experiencias, que a su vez señalan nuevamente a otras posibles, y así *in infinitum*»[175]. Pero esta afirmación no parece sino contradecir lo que Husserl había defendido hace tan sólo un instante acerca de la necesidad esencial de equiparar el existir verdaderamente del objeto con la posibilidad de ser percibido adecuadamente o, dicho con otras palabras, la equivalencia correlativa que existe entre el «ser-verdaderamente (*Wahrhaft-sein*)» y el «ser-dado-adecuadamente y susceptible de posición evidente (*Adäquat-gegeben– und Evidentsetzbar-sein*)»[176]. Tal vez encuentre aquí su explicación aquella frase de la *Lógica formal y trascendental* que afirma la presencia en el caso de la evidencia de «una *estructura teleológica universal* (*eine universale teleologishce Struktur*)»[177]. Mi siguiente objetivo será, precisamente, analizar cómo Husserl ha intentado compaginar estos dos elementos, a saber: que el proceso perceptivo resulte ser, en principio, infinito y que en él, sin embargo, se pueda tener un primer y directo acceso al ser mismo de la cosa.

174 *Ideen* I, § 142, p. 329.
175 *Ideen* I, § 47, p. 102.
176 *Ideen* I, § 144, p. 332.
177 *FtL*, § 60, p. 168.

9. DATITUD EN FORMA DE IDEA

En mi opinión, la clave para lograr comprender esta aparente contradicción reside en un término empleado en estos mismos párrafos. Me refiero, claro está, a la vieja expresión de "idea (*eidos*)" introducida por Husserl, expresamente, para poder hablar de la datitud adecuada de la cosa. Lo que aquí está en juego no es, ni más ni menos, que el objetivo principal de la fenomenología de pretender alcanzar las cosas mismas. Y este objetivo sólo podrá lograrse si se consigue que esta cosa se aproxime todo cuanto pueda al ámbito del ser existente verdaderamente. El problema está –resulta ya una obviedad decirlo, después de lo que se ha estado analizando en este trabajo– en que los objetos, en principio, sólo parecen darse inadecuadamente. Cuando aquí se habla de objetos se nos remite, entre otros, a aquellos «objetos trascendentes, todas las "*realidades*" que comprende el título naturaleza o mundo que no pueden darse con determinación completa y con intuitividad asimismo completa en una conciencia cerrada (*abgescholossenes Bewußtsein*)»[178]. Esta última expresión es, sin duda, decisiva porque en ella se reconoce, de forma implícita, la posibilidad de considerar un aparecer abierto. La tesis que aquí estoy contemplando dice que frente al aparecer cerrado, que es en el que se percibe la cosa real y que siempre resulta inadecuado por su parcialidad e incompleta determinación, Husserl podría estar contemplando también ese otro aparecer de tipo abierto, el aparecer infinito conformado por esa suma de percepciones potenciales en las que se va dando la cosa y que nunca llega a agotarse del todo.

En la base de esta concepción hay que situar de nuevo una de las fórmulas a las que con más frecuencia vengo recurriendo y es, precisamente, la que considera que «la *corriente de las vivencias nunca puede consistir en puras actualidades*»[179]. Esta tesis debe ser completada ahora diciendo que cada experiencia actual remite siempre a un número infinito de experiencias posibles, en un proceso, por tanto, inagotable. Pues bien, creo que es este modo de darse la cosa el que Husserl caracteriza, precisamente, como «datitud en forma de Idea». Debo señalar, no obstante, que cuando aquí se considera la cosa como "Idea" se la está juzgando en el sentido de las ideas regulativas de Kant, esto es, enfocándola desde la luz de la datitud completa con la que ella está prediseñada, «como un sistema absolutamente determinado en su tipo esencial, de procesos sin fin del

178 *Ideen* I, § 143, p. 331.
179 *Ideen* I, § 35, p. 73.

aparecer continuado, o bien, como campo de estos procesos, un *continuo de apareceres* (*Kontinuun von Erscheinungen*) determinado a priori, con diferentes pero determinadas dimensiones, regido a través de una firme legalidad esencial»[180].

Lo importante de toda esta argumentación es que Husserl piensa que esta forma de darse la cosa como "Idea" (en cuanto aquello a lo que se tiende en la línea continua e infinita de apareceres) no representa, contra lo que podría creerse a primera vista, sino un modo de adecuación. Según esto, lo que necesariamente captamos como datitud evidente intelectualmente (*einsichtige Gegebenheit*) no sería, propiamente hablando, sino la Idea de la infinitud. Más aún, llegamos a aprehender «con evidencia y adecuadamente la "Idea" cosa [...] en el *libre* proceso del recorrer, en la conciencia de la falta de límites del curso progresivo de las intuiciones coherentes (*einstimmige Anschauungen*)»[181]. Como se ve, el acento aquí recae, sobre todo, en la falta de límite del proceso, en el "etcétera" que ineludiblemente entra a formar parte de la determinación de la cosa cuando se toma en cuenta la apertura sin fin con la que se desarrolla siempre la síntesis perceptiva. La cosa aprehendida en la forma de idea acaba siendo, por tanto, determinable "*in infinitum*" como ser trascendente. Se trata, sin embargo, de una "trascendencia" que tiene que residir consecuentemente en la propia infinitud del curso progresivo de sus intuiciones[182], lo cual no hace sino trasladarnos nuevamente al antiguo problema de la inadecuación de la percepción puesto que era esa misma infinitud, justamente, la que impedía hablar de adecuación.

En principio, pues, no cabe confundir el proceso perceptivo de la cosa con el conocimiento progresivo que vayamos logrando tener de su esencia ideal. Da la impresión, sin embargo, que Husserl, en algún momento concreto de su investigación, ha estado mezclando ambos procedimientos. Cuando hablamos de la falta de límites de la determinación esencial con la que se da la cosa y de la posibilidad ideal de poder completar adecuadamente este proceso en el infinito nos estamos refiriendo, de manera exclusiva, a ese conocimiento progresivo. Frente a éste, creo que hay que continuar sosteniendo que el curso seguido por la percepción de la cosa no conduce, en cambio, a ninguna adecuación ni parcial ni mucho menos total[183]. Mi interés ahora sigue estando, no obstante, en la reflexión

180 *Ideen* I, § 143, p. 331.

181 *Ideen* I, § 149, p. 347.

182 Cf. *Ideen* I, § 144, p. 332; § 149, p. 347.

183 Cf. la excelente crítica que Pilar Fernández Beites lleva a cabo de esta teoría de Husserl en su libro *Fenomenología del ser espacial...* o.c., pp. 453ss.

que efectúa Levinas acerca de la noción husserliana de trascendencia y que nuestro autor pondrá seguidamente en conexión con la transformación a la que el iniciador de la fenomenología había igualmente sometido la noción misma de ser.

10. El paso al idealismo trascendental

Nuestro autor, en efecto, interpreta la trascendencia del objeto como algo «irreductible a una construcción mediante categorías» y en la que la espontaneidad del espíritu no puede hacer nada en este sentido. Dicho con sus mismas palabras: «La *existencia* del mundo no se reduce a las categorías que constituyen su *esencia*, sino que consiste en el hecho de ser, por así decir, reencontrada por la conciencia». Es la intencionalidad, por tanto, la base que hace posible e inteligible esa misma espontaneidad, «la base –sigue diciendo– de la presencia originaria de la conciencia ante el mundo»[184]. Se entiende entonces que el origen de la noción de ser haya que buscarlo en el acto intuitivo en lugar de preguntarnos, como habitualmente venía haciéndose, si el objeto de la intuición se acomoda o es conforme a un modelo de ser trazado previamente. Como vemos, la revolucionaria transformación del concepto de "ser" efectuada por Husserl conduce necesariamente al rechazo tanto del realismo ingenuo que admite una «existencia "mitológica" del mundo dado», como del idealismo más radical que no pretende ver en el ser trascendente sino una mera construcción de un espíritu independiente. Y es que, para la fenomenología, el origen del ser se sitúa en la vida concreta de la conciencia. Desde esta perspectiva, se comprende también que la reducción fenomenológica acabe convirtiéndose, a partir de un determinado momento, en la clave de bóveda de todo el sistema husserliano y en el comienzo mismo de la fenomenología[185].

En el fondo, la aplicación de la reducción no pretende para Levinas sino «*la purificación de la vida concreta, de toda interpretación naturalista de su existencia*»[186]. Y de lo que se trata, por tanto, es de poder describir el modo propio y

184 *THI*, p. 139.

185 Cf. la edición de Sebastian Luft a *Zur phänomenologischen Reduktion Edmund Husserl* en *Hua* XXXIV (Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers 2002). En la revista *Alter. Revue de Phénoménologie* puede consultarse también un número dedicado íntegramente al tema de la reducción nº 11 (2003).

186 *THI*, p. 140. La cursiva es suya. Cf. *Ideen* I, «Einleitung» p. 6; § 76, pp. 158s.

originario en el que cada una de las diferentes regiones de objetos se dan a la conciencia. El concepto de intuición adquiere desde entonces un papel absolutamente destacado hasta el punto de sustituir, como se tuvo ya la oportunidad de ver, al concepto mismo de experiencia y de convertirse, asimismo, en el criterio último para medir la validez de los resultados obtenidos[187]. Esta actitud básica de la fenomenología queda perfectamente resumida en boca de Levinas cuando indica que «en lugar de dirigirse sobre "*la objetividad*" existente, es sobre esta existencia misma, en toda la originalidad de su estructura, sobre la que nosotros podemos dirigir nuestra mirada intuitiva»[188]. Nuestro autor reservará el último capítulo de su tesis para intentar explanar, precisamente, este problema de la intuición filosófica, pero antes anuncia su propósito inmediato de consagrar un capítulo especial al llamado logicismo husserliano.

El propósito fundamental que me guía en este apartado consiste en ofrecer, abreviadamente, el comentario que ha levantado en Levinas el problema de la intuición o intelección esencial (*Wesensschau*). La labor de nuestro autor se reduce a mostrar el verdadero sentido del logicismo encerrado, especialmente, en las tesis de los «Prolegomena a la lógica pura» del volumen introductorio de las *Investigaciones Lógicas*. El objetivo de este memorable texto es sobradamente conocido por todos y se puede resumir diciendo que se trata de la refutación definitiva del psicologismo así como de la identificación que éste efectuaba entre las leyes lógicas y las leyes psicológicas[189]. Pero más allá de la mera confrontación, lo que ahora me interesa poner de manifiesto es que esa crítica le mereció a Husserl una bien ganada reputación de logicista e, incluso, de "realista platónico" como señala el propio Levinas[190]. Lo cierto es que no faltan en el texto argumentos que avalan sobradamente esta acusación[191]. En todo caso, el aspecto que nuestro autor ha querido señalar del ensayo de Husserl es, precisamente, la corrección que en él se hace de los errores de principio cometidos por el psicologismo, a saber: «ignorancia del carácter intencional de la conciencia, desconocimiento de la trascendencia del objeto de la lógica»[192].

187 Cf. *Ideen* I, § 20, p. 43; § 87, p. 201.

188 *THI*, pp. 140s.

189 Cf. Constanza Giménez Salinas, «La crítica de Husserl al psicologismo cognoscitivo en los *Prolegómenos a la lógica pura*»... o.c., pp. 99-128.

190 *THI*, p. 143.

191 Véase sino, la defensa que se hace en ese escrito de la posición del «absolutista lógico» y la proximidad con la que se enjuicia, del mismo modo, la concepción lógica de Leibniz. Cf. *L.U.* I, § 40 y § 60 respectivamente.

192 *THI*, p. 145.

De toda aquella enseñanza se desprendía, finalmente, una cierta "rehabilitación" del mundo ideal que ahora parecía reivindicarse en su independencia del acto psicológico que lo piensa. Levinas constata, sin embargo, la presencia tanto en Alemania como fuera de ella de una valoración excesivamente logicista de la obra del maestro. Esta interpretación resultaba ser fruto, a su vez, de una atribución igualmente desmesurada de la importancia que poseen las *Investigaciones lógicas* II, III y IV y del olvido, en cambio, de las dos últimas *Investigaciones* que es el lugar, precisamente, donde Husserl «se vuelve *hacia la conciencia* para determinar la esencia de la representación, de la verdad, del objeto, de la evidencia»[193]. Nuestro autor manifiesta entonces su profunda convicción de que este olvido intencionado constituye el verdadero y único responsable de la sorpresa que para muchos supuso el "idealismo trascendental" de *Ideas*. Su postura, al contrario, no puede ser más clara a este respecto, decantándose nuevamente en favor de una interpretación continuista que juzga el desarrollo del pensamiento del maestro como esencialmente coherente y unitario. Sólo adoptando este punto de vista podrá defenderse «la unidad de la inspiración fenomenológica» y llegar a afirmar, en último término, que el llamado «"realismo platonizante" de Husserl –término que el maestro rechazó expresamente– tiene su base en el idealismo trascendental de *Ideas*»[194].

Esto no significa, naturalmente, que Levinas esté negado de un plumazo la evolución que el volumen primero de la obra de 1913 representa en relación a las *Investigaciones lógicas*. Mas aún, nuestro autor nos ofrece el testimonio privilegiado que sobre este avance ha transmitido el propio Husserl cuando analiza el significado metodológico del conjunto de las reducciones fenomenológicas[195]. En este marco, Levinas caracterizará la «marcha sucesiva de *Investigaciones lógicas*» como una especie de ascensión continuada que prepara, a modo de transición, un horizonte mucho más amplio para la fenomenología. Lo que no se puede negar, en cambio, es la presencia todavía en esta obra inaugural del movimiento fenomenológico de «una cierta fluctuación entre el realismo y el idealismo» que no termina allí de evaporarse por completo, al menos en lo que se refiere al primer estadio de su redacción. A este respecto, sabemos que la crítica husserliana viene asumiendo con práctica unanimidad la tesis que considera que el paso al idealismo por parte del maestro habría comenzado a hacerse explícito ya en una época anterior, incluso, a la de la publicación

193 *THI*, p. 146.
194 Cf. *THI*, pp. 151s. y 147 respectivamente. Cf. *Ideen* I, § 22, pp. 47ss.
195 Cf. *Ideen* I, § 61, pp. 131s.

de *Ideas* I. Me refiero, claro está, al período de profunda "crisis interna" que atravesó el fundador de la fenomenología seis años después de que sus *Investigaciones* hubieran visto por primera vez la luz pública. Un único objetivo se hacía entonces cada vez más palpable en su mente, a saber: la misión de redefinir *ex novo* la tarea filosófica desde *la idea de la fenomenología*[196].

11. Esencia y existencia

La primera noticia de esta reformulación trascendental de la fenomenología se produce ya, en efecto, en el año 1905 cuando Husserl comienza a elaborar el que será, a partir de ese instante, el principio rector de su método, esto es, la idea de la reducción fenomenológica. El hallazgo de esta clave permitirá, en efecto, el ansiado regreso a la conciencia, sólo que esta vez en el modo trascendental. El problema que se va a comenzar a plantear será el complicado tema de la *constitución* de objetos en la conciencia[197]. Pues bien, ambas ideas –la de la reducción fenomenológica y la de la constitución– las ha puesto Husserl en conexión sistemática en las lecciones dictadas, exactamente, en los semestres de invierno de 1906/07 y de verano de 1907[198]. Las cosas, no obstante, se irán complicando de

196 Cf. la introducción de W. Biemel a Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* en *Hua* II (Den Haag: Martinus Nijhoff 1950) p. Is.

197 Un primer acercamiento al problema de la constitución se puede encontrar en Roman Ingarden, «El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl» o.c., pp. 215-235; cf. también el artículo ya clásico de E. Fink, «Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls» en *Revue International de Philosophie* (1939) 237ss.; Walter Biemel, «Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl»... o.c., pp. 35-60. Entre nosotros pueden valer a título introductorio las explicaciones ofrecidas por Javier San Martín en sus obras: *La estructura del método fenomenológico* (Madrid: UNED 1986) pp. 244-259 y *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón* (Barcelona: Anthropos 1987) pp. 67-78.

198 Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie...* o.c., en *Hua* II. El año de 1905 (al que me he referido en el texto como fecha precisa para poder comenzar a hablar de la reducción fenomenológica) se menciona en relación a las famosas *hojas de Seefeld* publicadas como texto complementario nº 35 en la edición de *ZtB* en *Hua* X. Fue Husserl mismo quien apuntó sobre el Konvoluto en cuestión la siguiente nota: «En las hojas de Seefeld –1905– encuentro ya el concepto y uso correcto de la reducción fenomenológica» (*ZtB*, p. 237, n.1). Cf. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß.* Erster Teil: 1905-1920 (Den Haag: Martinus Nijhoff 1973) en *Hua* XIII, texto nº 1: «Individualidad del yo y de las vivencias del yo», pp. 1ss. También U. Melle señala esta misma época como la primera ocasión en que Husserl utiliza la reducción fenomenológica cf. «Einleitung des Herausgebers» a Edmund Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie (1906-1907)* (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic 1984) en *Hua* XXIV, pp. XXXIIIss.

manera progresiva en la investigación fenomenológica en la medida en que se avance en dirección al análisis de los problemas trascendentales[199]. En cualquier caso, lo que ahora me interesa seguir destacando aquí de todo este proceso evolutivo es la hipótesis con la que trabaja Levinas defendiendo que el llamado «idealismo platonizante» de Husserl, la rehabilitación del mundo de las esencias y de las categorías lógicas, ha tenido su principio en esta teoría de la existencia absoluta de la conciencia»[200].

La pregunta que late en el fondo de la reflexión realizada por nuestro autor es la que se interroga por el sentido que ha de darse desde entonces a la "existencia" de la esencia. Debo decir que la comprensión que Levinas manifiesta tener en este asunto de la teoría de Husserl es extremadamente precisa y por este motivo trataré de ceñirme lo máximo posible a su explicación en el resto de este apartado. En principio, la esencia (o el *eidos* si preferimos emplear el término técnico con el que Husserl trató de eliminar con escasa fortuna, creo yo, algún que otro malentendido) «existe de otro modo (*autrement*) que un objeto individual»[201]. Más aún, si nos atenemos a lo dicho por Levinas en su tesis, la idealidad de la esencia consiste, principalmente, en esta «indiferencia» de no tener cabida en el espacio, ni poder ser individualizada en el tiempo. Desde este punto de vista, la afirmación de la idealidad de la esencia no implica ni predicado, ni determinación alguna de corte metafísico acerca del ser ontológicamente concreto, «sino que ella consiste, ante todo, en otro modo de existir; nos revela –continúa diciendo– una nueva dimensión del ser». Llegados a este punto, resulta curioso observar cómo nuestro autor vuelve a referirse nuevamente aquí a la obra de Jean Héring. Se trata de la afirmación que éste último había realizado en su *Fenomenología y filosofía religiosa* manteniendo que la idea, por ejemplo, de "rojo en general" no era de este mundo y que no lo era, además, no «en tanto que "general", sino en tanto que idea»[202]. Levinas, sin embargo, evita dar alguna explicación de la matización introducida por Héring en su texto y es que para el filósofo y teólogo alsaciano, como para algún que otro miembro pri-

199 En realidad, Husserl no se ha ocupado detenidamente de la cuestión de cómo estos círculos de problemas se unen sistemáticamente unos a otros. Se puede ofrecer, sin embargo, una clasificación pertinente, al menos de los cuatro problemas fundamentales, a saber: la intersubjetividad de las mónadas, la temporalidad de la vida transcendental, la constitución del cuerpo propio y la del yo. Cf. Miguel García Baró, *Vida y mundo*... o.c., pp. 237ss.

200 *THI*, p. 151.

201 *THI*, p. 152.

202 Jean Héring, *Phénoménologie et philosophie religieuse. Études sur la théorie de la connaissance religieuse*... o.c., p. 46.

vilegiado del Círculo de Göttingen, era imprescindible establecer antes que nada una escrupulosa diferenciación entre esencia, idea y especie[203]. En opinión autorizada de aquellos autores, la confusión de estos términos constituía, casi con toda probabilidad, la causa principal de muchos de los malentendidos e imprecisiones existentes en las *Investigaciones lógicas*. Es más, esta confusión llegará al extremo de convertirse para muchos de ellos en un escollo insalvable que los irá alejando cada vez más de las tesis trascendentalistas propiciadas por su maestro[204].

Lo que en todo caso excluye radicalmente el concepto husserliano de esencia es cualquier afirmación de tipo metafísico u ontológico acerca del ser concreto. Si algo pretendió el fundador de la fenomenología fue, en efecto, oponerse de plano a las teorías defendidas sobre este asunto por los empiristas ingleses y en las que la idealidad de las esencias quedaba, en cierta forma, reducida a una mera propiedad del objeto individual. Como se sabe, la segunda *Investigación lógica* está dedicada, prácticamente en su totalidad, a exponer la crítica a la teorías modernas de la abstracción refutando, al mismo tiempo, el nominalismo que todas ellas aceptan como base de modo más o menos larvado[205]. Frente a las posturas psicologistas y empiristas (Locke, Berkeley, Hume y Cornelius) que negaban la legitimidad de los objetos específicos (o ideales),

203 Cf. Víctor Manuel Tirado San Juan, *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri*... o.c., pp. 96ss. Este joven profesor nos brinda la oportunidad de contrastar la teoría de la esencia que defendían, entre otros, Jean Héring y Roman Ingarden desde el marco de una fenomenología eminentemente realista u ontologista poniendo de manifiesto, una vez más, la enorme distancia con la que estos discípulos acogieron el giro trascendental iniciado en aquel entonces por Husserl. Cf. Guido Küng, «Roman Ingarden (1893-1970): Ontological Phenomenology» en Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A historical introduction*... o.c., pp. 223ss.

204 Josef Seifert advierte, en su documentadísima monografía, acerca del lugar tan destacado que ocupa el problema de la esencia en la "fenomenología realista". Para este autor, (descuidando en exceso, quizá, el propio pensamiento husserliano) filósofos como Max Scheler, Adolf Reinach y Dietrich von Hildebrand, por una parte, y Jean Héring, Roman Ingarden y Edith Stein por otra, poseen el mérito añadido de haber aportado soluciones adecuadas y muy completas como nunca antes se habían dado en la historia de la filosofía. Cf. Josef Seifert, *Sein und Wesen* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter 1996) pp. 33s. Gran parte de esta obra proviene de la traducción del inglés de dos aportaciones suyas anteriores: Id., «Essence and Existence. A new foundation of classical metaphysics on the basis of "phenomenological realism"» y «A critical investigation of "existentialist thomism"» en *Aletheia* I (1977), pp. 17-157 y I,2 (1977) pp. 371-459 respectivamente. Del mismo autor es la contribución «¿Qué es filosofía? La respuesta de la fenomenología realista» publicada en la revista de la Universidad de Navarra: *Anuario filosófico* XXVIII/1 (1995) pp. 91-108.

205 Cf. *L.U.* II/1, Inv. II, §§ 1-6, pp. 111-226 y el resumen que de esta crítica ofrece Victor Tirado San Juan, *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri*... o.c., pp. 60-66.

Husserl reconocerá la necesidad, en cambio, de asumir un cierto grado de "idealismo"[206] cognoscitivo como única vía para defender la posibilidad del conocimiento de lo ideal. En adelante, daré por supuesto este análisis centrándome exclusivamente en la interpretación que Levinas ha efectuado en su tesis sobre la célebre *Wesensschau* de Husserl.

12. Intuición de esencias

Digamos, para comenzar, que las esencias se pueden dividir, atendiendo a su grado de generalidad, en materiales y formales. Siguiendo esta misma línea, existe la posibilidad de diferenciar también entre intuición de esencias formales e intuición de esencias materiales. En realidad, la intuición ideal (al menos la que se refiere a los objetos puramente formales) hizo ya acto de presencia en esta exposición bajo la forma de intuición categorial[207]. Como dije entonces, lo revolucionario de esta aportación principal de Husserl consiste en ver que lo categorial, de la misma manera que lo sensible, nos es dado antes, incluso, de cualquier operación intelectual[208]. Para Husserl, en efecto, el origen de las formas categoriales y sintéticas, contrariamente a lo que había defendido Kant, no se sitúa en la reflexión que hacemos sobre los actos conscientes que las constituyen, debiéndose atender, más bien, a la esfera de los objetos concretos que las hacen aparecer. En este mismo marco, se vio claramente que el fundamento de la abstracción por la que accedemos a dichos conceptos no reside «en estos *actos como objetos*, sino en los *objetos de estos actos*»[209]. La conclusión en aquel momento fue que la forma categorial no podía ser pensada, por tanto, ni como un predicado real de la cosa, ni como el resultado de la reflexión sobre la conciencia, restando únicamente la posibilidad de considerarla como «una estructura *ideal* del objeto»[210].

206 Para la recepción crítica que sus discípulos hicieron del idealismo de Husserl cf. Roman Ingarden, «Die vier Begriffe der Transzendenz und das Problem des Idealismus in Husserl» en *Analecta Husserliana* vol. I (1970) pp. 36-74.

207 Cf. supra, el apartado 1: *Sensibilidad y entendimiento* de la segunda Parte, sección III.

208 Cf. Martin Heidegger, *Seminare...* o.c. en *GA* I, Band 15, p. 376.

209 *L.U.* II/2, Inv. VI, § 44, p. 670.

210 *THI*, p. 118. La cursiva es suya.

Antes de proseguir mi exposición conviene volver a recordar aquí que la base para la distinción que acaba de realizarse al principio del párrafo anterior, la establece ya Husserl al comienzo mismo de *Ideas* I cuando diferencia entre «esencias *materiales*» y la «*mera forma de esencia* (*bloße Wesensform*) que es, ciertamente, una esencia pero una esencia completamente "*vacía*"»[211]. Pues bien, las categorías pertenecerían al último grupo, esto es, el de las esencias lógico-formales. La posibilidad que aquí se contempla no es otra, en principio, que la de poder clasificar «toda esencia, ya sea dotada de contenido material (*sachhaltig*) o vacía (esto es, lógico-pura), en una serie gradual de esencias, en una serie gradual de *generalidad* y *especialidad*»[212]. Fruto de toda aquella reflexión fue el que pasa por ser el primer intento de separación entre la aprehensión de esencias materiales, en cuanto objetos de un proceso de ideación, y la propia intuición de esencias puras o formales como objetos de un proceso de idealización.

El hecho de haber extendido la intuición a los objetos más formales parece implicar, en primer lugar, un cierto grado de emparentamiento entre la intuición categorial y la intuición sensible. Esto no significa, por supuesto, abolir de un plumazo las irreductibles diferencias que separan la esfera sensible de la categorial. Lo único que se está queriendo decir con ello es que la intuición permanece sometida en ambos casos a la intencionalidad y que es ésta última, precisamente, la que aporta idénticos servicios en cualquiera de los dos supuestos citados. En la óptica de Husserl, en efecto, ha de existir siempre «un acto que preste a los elementos categoriales de la significación los mismos servicios que [presta] la mera percepción sensible a los materiales»[213]. Desde este punto de vista, resulta obvio que la diferencia entre la intuición sensible y la categorial estriba, en segundo lugar, en que mientras la primera tiene lugar en los actos simples de percepción, la intuición categorial debe ser definida, en cambio, partiendo de

211 *Ideen* I, § 10, p. 26. En cierto sentido esta clasificación recuerda la distinción realizada en la III *Investigación lógica* entre verdades analíticas, que son las que no dependen de la forma de los objetos, y verdades sintéticas materiales cuyo fundamento se encuentra en los géneros superiores. Cf. *L.U.* II/1, Inv. III, § 11, pp. 255ss.

212 *Ideen* I, § 12, p. 30. Ya he dicho, que lo que aquí no cabe confundir de ninguna manera es entre generalización y fomalización: «La esencia "color" no es la *forma* del rojo o del azul, sino su género. Su forma –sigue diciendo Levinas– sería "alguna cosa en general"» (*THI*, p. 118.). Para nuestro autor, esta separación entre lo formal (objeto de la lógica) y el género constituye, sin duda, una de las página más decisivas de la filosofía de Husserl al deslindar definitivamente la lógica de la ontología.

213 *L.U.* II/2, Inv. VI, § 45, p. 671.

actos fundados[214]. Lo decisivo aquí sigue siendo que la "nueva conciencia de objetividad" supone esencialmente una referencia a la objetividad originaria que funciona a modo de sustrato[215]. Como he indicado en repetidas ocasiones, esta consideración generará la tentación de exigir la presencia siempre de un objeto como fuente última de conocimiento y la de interpretar lo categorial, igualmente, en analogía con lo sensible[216].

En un momento de mi exposición me dediqué a deshacer muchos de los posibles malentendidos que iban surgiendo a este respecto. Me vi obligado entonces a emprender toda una serie de análisis que me condujeron a tratar ya, con mayor profundidad, el problema de la relación entre la sensibilidad y el entendimiento. Mi interés ahora, no obstante, se detiene únicamente en la dificultad planteada por la diferenciación entre la intuición de las formas categoriales y la intuición de esencias ideales. Levinas había adelantado hace un momento la base fundamental sobre la que se debe establecer dicha distinción y es que mientras en la intuición de las formas categoriales «el objeto fundado incluye los objetos que lo fundan [...] las esencias, por contra, aún estando fundadas sobre la percepción sensible, la trascienden de alguna manera»[217]. Si se recuerda, fue esta misma dificultad la que provocó, precisamente, la decisión de nuestro autor de dedicar un capítulo entero a desarrollar la famosa *Wesensschau* de Husserl. Pues bien, de lo que se trata a continuación es de exponer qué significa realmente esa "trascendencia" de lo sensible con la que Levinas termina definiendo a las esencias.

214 Agustín Serrano de Haro ha puesto de manifiesto, una vez más, la imposibilidad de cuestionar el principio de fundamentación que Husserl reformula a partir de la herencia brentaniana y que afianza, finalmente, «la primacía de la posición». Analizando especialmente todo lo que se refiere al carácter fundado de los actos ligados a la esfera de la afectividad y valoración, considera este autor que «la referencia objetiva de la representación sigue siendo condición de posibilidad de la intención afectiva. Esta es por tanto carácter de acto superior, que se comporta como parte abstracta respecto de vivencias intencionales heterogéneas y relativamente concretas» (Agustín Serrano de Haro Martínez, «Actos básicos y actos fundados. Exposición crítica de los primeros análisis husserlianos»... o.c., p. 79).

215 Cf. *L.U.* II/2, Inv. VI, § 46, p. 675.

216 Para Husserl, el carácter intuitivo no puede convertirse en la nota principal de la diferencia entre sensibilidad y entendimiento. Esta idea constituye la base, en mi opinión, que permite establecer una cierta analogía entre la intuición sensible y la categorial. Cf. Martin Heidegger, *Seminare...* o.c., *GA* I, Band 15, p. 376.

217 *THI*, p. 122.

13. Esencia como trascendencia de lo sensible

Es sabido que la labor a la que Husserl y sus primeros discípulos se entregaron con denuedo durante mucho tiempo fue la de la descripción minuciosa, y a menudo interminable, del fenómeno concreto que se sometía a estudio. Esta descripción estaba dirigida, además, por la intuición eidética y en ella, a través del método de las variaciones o de las modificaciones (para emplear el mismo término del que se ha servido Levinas en su exposición) se iban perfilando los rasgos que configuraban y determinaban el «eidos» del fenómeno atendido. En el acto de ideación se parte, pues, de una vivencia concreta y el proceso mismo consiste en variar o modificar esa individualidad hasta alcanzar el eidos que la determina esencialmente. Con todo, lo especialmente relevante de esta práctica estriba en que el resultado alcanzado se logra al margen de que existan o no cosas concretas que respondan a esa idea como sucedía, por ejemplo, en el caso de los objetos ideales o fantásticos. A este respecto, mencioné ya la enorme influencia que sobre Husserl ejercieron los análisis efectuados por su maestro Brentano y, en general, toda la escuela de Würzburg (*Denkenpsychologie*), acerca de los objetos ideales que, aunque pensables, no tienen que ser necesariamente representables[218]. Di cuenta entonces de la distinción realizada por nuestro autor entre idealización e ideación, en la que esta última venía a caracterizar la técnica mediante la cual Husserl habría alcanzado el gran descubrimiento de los «conceptos» inexactos[219].

A ojos de Levinas, este descubrimiento suponía por sí sólo la eliminación de aquella vieja alternativa en la que nos habían situado primero Pascal, y después Bergson, de tener que elegir entre razón o intuición. Para nuestro autor, Husserl había abierto de par en par la posibilidad, en cambio, de que el conoci-

218 Aquí radicaba, en el fondo, la posibilidad de concebir que el objeto tenga una presencia puramente intencional y de deshacer con ello la teoría de las imágenes que luego será tan criticada por el propio Husserl. Cf. *L.U.* II/1, «Beilage». pp. 436ss. Digamos, en principio, que los objetos ideales serían, según sugiere el propio Husserl, los objetos que no pueden ser plenificados más que por intuición categorial. Cf. *L.U.* II/2, Inv. VI, §, 46, p. 674.

219 Cf. *IH*, p. 71. En realidad, Husserl ha empleado la palabra ideación en las *Investigaciones lógicas* para referirse, normalmente, a la intuición en la que originariamente accedemos a las esencias; así, al menos, parece indicarlo en una nota a pie de página en *Ideas* I. Cf. *Ideen* I, § 3, p. 15 n.1. Sobre el papel capital que adquieren este tipo de esencias inexactas y el primado consiguiente que Husserl ha atribuido al ser del mundo de la percepción en toda su inexactitud cf. *THI*, pp. 173s.

miento emprendiera otros caminos[220]. Como afirmé en otra ocasión, esta única idea puede cifrar perfectamente la aportación principal que la fenomenología de Husserl ha suministrado a la reflexión filosófica de nuestro autor; ella será, en efecto, la que mucho más tarde le permitirá ensayar la viabilidad de nuevas trayectorias para un pensamiento que, en su opinión, había quedado anquilosado, desde el umbral mismo del filosofar hasta la modernidad, en el dominio permanente y cerrado de lo mismo[221].

Mi intención ahora no es, sin embargo, recorrer el itinerario que conducirá a nuestro autor hasta su propuesta última de ir «más allá de la esencia». Esto me alejaría indudablemente del propósito fundamental que me guía en este apartado. Mi propósito es de otro género y consiste en averiguar la clave con la que poder distinguir la intuición simple categorial de ese otro grupo conformado por la intuición universal (*allgemeine Anschauung*). Para decirlo resumidamente, el *quid* de la cuestión está en que en este último caso «los objetos de los actos fundamentantes *no entran concomitantemente* (*miteintreten*) en la intención del fundado»[222]. Así parece haberlo expresado el propio Husserl no sólo en las *Investigaciones lógicas*, sino también en la ya citada sección primera de *Ideas* I donde el fundador de la fenomenología siente nuevamente la obligación de reformular su concepción sobre «hechos y esencias». Se insiste allí otra vez en la necesidad de considerar la diferencia que separa a la intuición esencial de la intuición individual y es que, aunque en la índole peculiar de la primera intervenga fundamentalmente una parte capital de intuición individual, esto no implica, en absoluto, ninguna aprehensión ni ninguna posición de lo individual mismo como realidad[223]. El conocimiento de esencias debe ser tenido, según señala Husserl, como «independiente de todo conocimiento de hechos» y así lo ha interpretado correctamente Levinas cuando afirma que la "existencia" del

220 Levinas lo apunta de este modo en una nota a pie de página en la que implícitamente se refiere al famoso pasaje de los *Pensamientos* en el que se nos invita a elegir entre el espíritu de geometría y el espíritu de fineza Cf. *Pensées,* nº 512 según la edición de las *Obras Completas* de Pascal debida a Louis Lafuma (Paris: Seuil 1963). Cf. «Sur les "*Ideen*" de M. E. Husserl»... o.c., en *IH*, p. 93, n.21. Se trata, ciertamente, de una alternativa que conduce a estudiar a la conciencia, de hecho, bien en conceptos perfectamente definidos o a rechazar la posibilidad de que ésta pueda ser comprendida en absoluto por el intelecto. Frente a esta disyuntiva, Husserl habría abierto la posibilidad de iniciar una tercera vía cf. *THI*, p. 201.

221 Cf. supra, las últimas páginas del apartado 4: *Levinas y la recepción francesa de la fenomenología* con el que se concluye la primera Parte.

222 *L.U.* II/2, Inv. VI, § 52, p. 690. Corrijo así la errata que aparece en la traducción de Gaos que consiste en confundir el término "*Intention*" del texto alemán con "intuición".

223 Cf. *Ideen* I, § 3, p. 15.

objeto individual, si bien es una «base *indispensable* en la percepción de la esencia [...] no desempeña el papel de premisa en el conocimiento eidético»[224].

14. Conocimiento *eidético* y conocimiento *apriórico*

Una vez aclarado el alcance fenomenológico de la existencia de lo ideal y de la intuición de la esencia, nuestro autor cree oportuno adentrarse en un problema estrechamente relacionado con las anteriores cuestiones como es el del conocimiento *a priori*. La razón que lleva a Levinas a tomar esta decisión se encuentra, seguramente, en la vaguedad con la que el Husserl de la primera redacción de las *Investigaciones* había identificado conocimiento eidético y conocimiento apriórico. La apodicticidad del conocimiento *a priori* era considerada entonces como la nota principal que lo distinguía del simple conocimiento sensible. Lo que en este momento habrá que averiguar será el significado originario que Husserl ha otorgado a lo *apriori*. Con este título se nos refiere, desde Kant, al tipo de conocimiento que no tiene su fundamento en la experiencia empírica inductiva. Lo que llamamos "real" no representa en este caso ninguna instancia fundante puesto que nos encontramos ante un conocimiento que parece no tener necesidad alguna de recurrir a la experiencia[225]. En realidad, lo *apriori* se había convertido, a partir sobre todo de Descartes, en un carácter perteneciente a la esfera de lo específicamente subjetivo hasta el punto, incluso, de llegar a ser equiparado con alguna clase de *conocimiento interior*, una especie de *mirada interior*[226]. Este solapamiento de lo *apriori* con la subjetividad fue, ciertamente, especialmente persistente en Kant. El filósofo de Könisberg, en efecto, ha considerado la cuestión de lo *apriori* de consuno con el planteamiento específico realizado por él en la teoría del conocimiento y en el que intentaba justificar,

224 *THI*, p. 156. Cf. *Ideen* I, § 4, pp. 16s.; § 7, pp. 20ss.

225 Cf. Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs...* o.c. (*GA* II, Band 20) pp. 99ss.

226 Heidegger comenta que se ha llegado al contrasentido de interpretar el *apriori* según Platón en conexión con el concepto kantiano de lo apriori. Se alude, a tal efecto, a la cita donde Platón «habla de que el ser propio del ente se conoce ciertamente cuando el alma habla consigo misma en el λόγος ψυχῆς πρὸς αὑτὴν (Sofista, 263 e). En la que se identifica ψυχή en sentido griego con conciencia y sujeto, como si ya Platón –sigue diciendo Heidegger-, que como tal sería el descubridor de lo apriori, hubiera comprendido el conocimiento apriórico como conocimiento inmanente» (Ibíd., pp. 100s.)

en última instancia, la posibilidad de que existan juicios sintéticos a priori. Mi interés ahora no consiste, sin embargo, en analizar el apriorismo kantiano, sino en mostrar, más bien, cómo la fenomenología ha desbordado con su concepción el constreñido límite de la subjetividad a la que este concepto había quedado sometido.

Lo primero que ha puesto de manifiesto la fenomenología de Husserl es que tanto en el campo de lo ideal como en el campo de lo real se da algo así como la abstracción (*Abhebung*) de ideas. La existencia de lo ideal –tan destacada por Levinas a lo largo de sus tesis– no sería sino la prueba de lo que Heidegger calificaba como «el alcance universal de lo apriori». Existen, en efecto, ideas sensibles, esto es, ideas de estructura por así decir cósica (color, materialidad, espacialidad). Se trata de algo que está ya ahí en cada singularidad real, aquello que es apriori frente al aquí y ahora de una determinada coloración de una cosa. Toda la geometría como tal no sería sino la constatación última de la existencia de un apriori material. Con todo, el rasgo decisivo que define lo apriórico desde el punto de vista de la fenomenología radica, sin embargo, en «*su indiferencia específica frente a la subjetividad*». Tanto en lo ideal como en lo real –si decidimos aceptar esta división– se puede distinguir, en efecto, algo que es apriori, que es previo estructuralmente. En la comprensión fenomenológica, lo *apriori* no implica, por tanto, ninguna referencia a lo inmanente, a lo que primariamente pertenece a la esfera de la subjetividad, sino que constituye –al decir de Heidegger– un «*título del ser*»[227]. Sucede además, que el acceso a lo apriori se lleva a cabo de un modo directo a través de la simple intuición sin que quepa, en consecuencia, considerar el carácter "previo" que lo determina como un "antes" en la sucesión ordenada del conocimiento[228].

En todo caso, he advertido ya de la falta de precisión con la que Husserl actúa a la hora de caracterizar el conocimiento apriórico. Más aún, en las *Investigaciones lógicas*, este tipo de conocimiento se identifica, sin más, con la intuición de *esencias puras* sin que éstas hayan sido siquiera diferenciadas nítidamente de los objetos generales[229]. En este sentido debe entenderse el reproche que Levinas dirige a Husserl por no haber desarrollado explícitamente esta distinción al menos en las obras que de éste habían sido publicadas en el

227 Ibíd. p. 101.

228 El autor de *Ser y tiempo* terminará reconociendo que «lo apriori es más bien *carácter de la sucesión constructiva en el ser del ente, en la estructura del ser del ser*» (Ibíd., p. 102).

229 Cf. *THI*, p. 157.

momento en el que redactaba su tesis. En contrapartida, nuestro autor recoge los admirables esfuerzos de algunos de sus discípulos tratando de subsanar el problema en cuestión. En particular, merece ser destacado el esfuerzo realizado por Jean Héring intentando distinguir la esencia empírica de la esencia apriórica[230]. En última instancia, Levinas no hace aquí sino levantar acta de las discrepancias surgidas en el seno de los primeros seguidores. Como es sabido, muchos de ellos prefirieron optar por una comprensión del ser ideal de las esencias en el sentido de un realismo de ideas que Husserl, ciertamente, nunca estuvo dispuesto a aceptar. Hay que añadir, además, que el maestro sí ha dado una explicación medianamente coherente de lo que entiende por esencia como se puede observar ya en los primeros párrafos de *Ideas* I.

La esencia inherente a todo objeto individual no se opone allí, únicamente, a la contingencia y determinación características de un «eso que está ahí» (*ein Dies-da*)[231]. Para acceder a la esencia no basta, pues, con elevarse por encima del objeto individual, de las determinaciones del τόδε τι, y alcanzar el nivel de la generalidad o del ideal. «En las determinaciones del objeto hay –como indica Levinas– una jerarquía y unas son requeridas para que otras sean posibles»[232]. El ejemplo proporcionado por Husserl en su exposición es el del sonido al que necesariamente le corresponde tener «en sí y por sí una esencia y, por encima, la esencia universal sonido en general (*das allgemeine Wesen Ton überhaupt*)»[233]. A la luz de esta noción habría que interpretar, igualmente, el pasaje en el que Husserl define a la esencia en cuanto «lo que en el propio y mismo ser de un individuo se encuentra como su *que* (*Was*)» y que como tal, sin embargo, «puede ser "*puesto en Idea*" (*in Idee gesetzt*)»[234]. Nuestro autor, para finalizar, traduce el núcleo principal de las tesis de Husserl diciendo que «la esencia del objeto es su estructura necesaria: esto que hace de él lo que es, esto que, antes de toda carac-

230 Cf. Jean Héring, «Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee» en *Jahrbuch für Philosophie und phänoemenologische Forschung* 4 (1921), pp. 495-543. Junto a este trabajo, Levinas cita la publicación de Roman Ingarden en el número sexto de este mismo anuario con el título «Essentiale Fragen» así como la obra de Hans Lipps, *Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis* I y II (Bonn 1927-8). Cf. el resumen detallado de las tesis principales defendidas por estos autores que ofrece Víctor Manuel Tirado San Juan en su reciente obra *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri*... o.c., pp. 96ss. y los comentarios de Josef Seifert, *Sein und Wesen*... o.c., pp. 70ss y 218-220.

231 Cf. *Ideen* I, § 2, p. 12; § 14, pp. 33s.

232 *THI*, p. 159.

233 *Ideen* I, § 2, p. 13.

234 *Ideen* I, § 3, p. 13.

terística empírica del objeto, hace posible y comprensible a éste, dicho brevemente, su principio»[235]. El problema entonces será cómo se puede llegar a compaginar el carácter de necesidad (desde el que la esencia se vincula a la estructura más propia del objeto) con su pretendida neutralidad y autonomía frente a todo lo contingente. La pregunta que nos formulamos es, en definitiva, cómo comprender este carácter de «necesidad» de la esencia sin que esto suponga, por otra parte, perjudicar en lo más mínimo la prioridad de la que, según Husserl, goza el conocimiento eidético con respecto al conocimiento empírico. Para contestar a estas cuestiones, Levinas se ha visto obligado a recurrir a la noción de necesidad eidética expuesta en la tercera y cuarta *investigaciones lógicas*.

15. La contrapartida ontológica del *a priori material*

Es sabido que una de las tareas que Husserl se propone sacar a flote en sus investigaciones es la de construir una teoría plausible de los todos y las partes. Se trata, una vez más, del intento por encontrar una solución al viejo problema del apriorismo a través de una disciplina que constituye, en puridad, el verdadero núcleo ontológico de las *Investigaciones*. El punto de partida para esta auténtica *mereología*[236] es la distinción entre «contenidos dependientes y contenidos independientes (*unselbständige und selbständige Inhalte*)» que en 1873 realizara ya su antiguo profesor en los tiempos de Halle Carl Stumpf (1848-1936) y que ahora Husserl retoma, reformulándola en otros términos, como la diferencia entre «contenidos abstractos y concretos»[237]. La distinción de una

235 *THI*, p. 159. Levinas concreta algo más el significado que posee el término "principio" al decir de él, más tarde, que es «ce qui rend possible l'existence de l'objet: structure sans laquelle il serait inconcevable» (*THI*, p. 166).

236 Para lo que sigue cf. Agustín Serrano de Haro, *Fenomenología transcendental y ontología* (Madrid: Universidad Complutense 1990); Jocelyn Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*... o.c., pp. 147ss.

237 Cf. *L.U.* II/1, Inv. III, p. 227; *Ideen* I, § 15, pp. 34ss. La obra de Carl Stumpf a la que Husserl se va a referir desde la misma introducción de la tercera *Investigación* lleva por título *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung* (Leipzig: Verlag von S. Hirzel 1873). Por su parte, el fundador de la fenomenología habría tenido ya un primer contacto con esta clase de problemas en su *Philosophie der Aritmetik. Mit ergänzenden Texte (1890-1901)* en *Hua* XII (Den Haag: Martinus Nijhoff 1970) y en la primera parte de su contribución «Über abstrakte und konkrete Inhalte» que apareció

parte dentro del todo se puede realizar para Stumpf con tan sólo atender a la serie de modificaciones o variaciones independientes que pueden producirse en un todo unitario. Así, por ejemplo, en el caso del campo visual es fácil comprobar las modificaciones que se obtienen cuando se varía bien el color o la extensión de lo que vemos. Es esta doble posibilidad la que permite, en última instancia, que hablemos de la intervención de dos partes diferenciables en la composición del todo al que nos estamos refiriendo. Pues bien, Husserl acepta, en principio, el núcleo de la teoría propuesta por su amigo y colega introduciendo, eso sí, alguna diferencia pues «esta variabilidad independiente afecta sólo –según dice él– a las *especies* de los momentos en sus géneros»[238]. En el caso al que acabamos de referirnos, esto significa tener que diferenciar entre las especies que son las que pueden llegar a modificarse específicamente y los géneros que permanecen inalterados a pesar de las posibles variaciones. Lo que a mí me interesa destacar ahora es que para poder llevar a cabo esta distinción habrá que admitir la necesidad de contar ya, por adelantado, con este tipo de esencias a las que únicamente logramos tener acceso, además, por medio de una intuición eidética[239].

En general, lo que dice la teoría de Husserl es que partes como el color y la extensión son, en realidad, partes disyuntivas puesto que sus contenidos no tienen ninguna inclusión en común. Se trata, por otro lado, de partes no-independientes al no poder darse por separado; son, por tanto, partes inseparables que Husserl denomina, según adelanté, como partes abstractas o *Momente*. Digamos que la meta última que el iniciador de la fenomenología se propone alcanzar con esta reinterpretación de la teoría de los todos y las partes es la de poder integrar, en cierto modo, la materia del objeto en su constitución. La necesidad de que se de esta posibilidad, frente a todo planteamiento contrario de tipo kantiano, motiva, en buena medida, el proyecto husserliano del "*a priori* material" que preside la tercera *Investigación lógica*[240].

en el primer número de *Psychologische Studien zur elementaren Logik* de 1894. Cf. Edmund Husserl, *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)* en *Hua* XXII, (Den Haag: Martinus Nijhoff 1979) pp. 92ss. Sobre el lugar que ocupa la obra de Stumpf en la historia de la fenomenología y su relación con Husserl cf. Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A historical introduction...* o.c., pp. 51ss.

238 *L.U.* II/1, Inv. III, § 4, p. 235.

239 Un acercamiento mucho más detallado a este complejo problema lo ofrece Pilar Fernández Beites, *Fenomenología del ser espacial...* o.c., pp. 232ss.

240 Cf. Jocelyn Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne...* o.c., p. 149.

En cualquier caso, la cuestión central que preocupa a Levinas es la de descubrir qué significa esta dependencia, esta necesidad que manifiestan poseer ciertos momentos de tener que existir junto a otros. Y lo primero en lo que insiste nuestro autor es que el hecho de ser dependiente o no, no es para Husserl «una necesidad subjetiva de un *yo no puedo representarme de otro modo,* sino una necesidad objetiva e ideal de un *él no puede ser de otro modo*»[241]. En el fondo, lo que Husserl hace aquí no es sino reformular la tesis de Stumpf que define a los contenidos independiente como aquellos que «*no pueden, por su naturaleza, existir en la representación separada e independientemente uno del otro*»[242]. Lo decisivo ahora es caer en la cuenta de que la dependencia inherente a la naturaleza de los objetos a los que nos estamos refiriendo no representa, para Husserl, algún tipo de necesidad puramente empírica; «no es –como sigue diciendo Levinas– el resultado de una inducción» teniendo su fundamento, más bien, «en el género, en la esencia misma». En mi opinión, el principal acierto de nuestro autor está en haber visto que el análisis de Husserl parte de la intuición de esencias como medio para justificar la necesidad objetiva-ideal. Únicamente a través de ella podremos obtener, en último extremo, no sólo objetos ideales, sino lo que es más decisivo, leyes ideales que determinen regularmente. Este sería el caso, por ejemplo, de la ley que declara que el color no existe con independencia o separadamente de la extensión. Como se ve, la intuición de esencias se convierte en aquello que hace posible, en efecto, que lleguemos a tener conocimientos "necesarios". Levinas concluye en esta misma dirección su reflexión diciendo, de modo ciertamente insuperable, que «la visión directa de la estructura necesaria de la esencia, ahí está, parece, para Husserl el fenómeno primero de la intelección»[243].

No es este el único lugar, sin embargo, en el que Levinas ha destacado el papel decisivo que en la fenomenología de Husserl desempeña esta identificación del acto intuitivo con el acto de la razón. Bajo esta misma óptica entendí ya, en efecto, aquella precisión añadida por Husserl al «principio de todos los principios», es decir, al principio que afirmaba que la intuición era la fuente de legitimidad del conocimiento puesto que es en ella donde se nos da algo originariamente. Lo que Husserl decía entonces era que lo que la intuición nos

241 *THI*, p. 161. La cita exacta de Husser dice: «... ist nicht subjektive Notwendigkeit, d.i. *subjektive Unfähigkeit* des Sich-nicht-anders-vorstellen-könnens, sondern *objektiv-ideale Notwendigkeit* des Nicht-anders-sein-könnens» (*L.U.* II/1, Inv. III, § 7, pp. 242s. Ed. B).

242 Cit. en *L.U.* II/1, Inv. III, § 4, p. 236.

243 *THI*, p. 162.

brida originariamente habría que tomarlo, por tanto, simplemente como se da y en los límites en que se da[244]. Dije también en aquel momento que, a los ojos de Husserl, la intuición representa ciertamente «la fuente última de legitimidad (*die letzte Rechtsquelle*) de todas las afirmaciones racionales». Ahora me interesa resaltar, sobre todo, que esta «"visión" directa (*unmittelbare "Sehen"*)» de la que aquí se nos ha hablado no se restringe, sin embargo, al dominio de la mera visión sensible y experienciable como tal, sino que afecta, igualmente, a «la *visión en general como forma de conciencia en que se da siempre algo originariamente, cualquiera que sea esta forma*»[245]. Como tuve ocasión ya de demostrar, la función "justificativa" que Husserl ha otorgado a la intuición por el hecho de «dar su objeto de una manera directa» se convierte, finalmente, en el motivo último que permite a Levinas llegar a identificar la intuición con la razón[246].

Digamos, para terminar, que el intento de nuestro autor en este capítulo de su tesis consiste, básicamente, en llevar adelante una caracterización positiva de esa necesidad inherente a las leyes eidéticas tratando de mostrar, al mismo tiempo, la dignidad especial que Husserl concede al *a priori*. En su interpretación, el conocimiento apriórico no sólo se diferenciaría de cualquier otro tipo de conocimiento por el simple hecho de ser necesario, sino que estaría revestido, además, de una «*dignidad ontológica*»[247]. En efecto, una de las principales enseñanzas que se han podido desprender de la teoría husserliana acerca de los todos y las partes ha sido que la esencia del objeto independiente determina los límites entre los cuales pueden variar los contenidos del objeto. Una variación que sobrepase los límites impuestos por la esencia, arrebataría al objeto su carácter concreto y su independencia que, en su caso, sería tanto como decir su misma posibilidad de existir. En este mismo sentido es, igualmente, en el que nuestro autor se ha estado refiriendo a la esencia como "principio" del objeto interpretando a éste, además, como aquello que hace posible su existencia, es decir, la «estructura sin la cual el objeto sería inconcebible»[248]. Expresado positivamente diríamos que la esencia del objeto traduce «las condiciones que deben ser realizadas para que la existencia del objeto sea posible»[249]. Levinas advierte, no obs-

244 Cf. *Ideen* I, § 24, p. 51.

245 *Ideen* I, § 19, p. 43. Heidegger llegará a hablar, incluso, del doble significado del ver, a saber: «die sinnliche und die kategoriale Sicht» (Martin Heidegger, *Seminare*... o.c., *GA* I, Band 15, pp. 376s).

246 Cf. supra, el apartado 3: *Ituición y razón* de la segunda Parte, sección III; *THI*, p. 135.

247 *THI*, p. 165. La cursiva es suya.

248 *THI*, p. 166; cf. ibíd., p. 159.

249 *THI*, p. 164.

tante, que esta caracterización no significa, en absoluto, identificar la esencia con la "quididad" del objeto. Se trata, más bien, de reconocer la "dignidad especial" de las verdades eidéticas y, por ende, de las ciencias a priori en relación con las de la naturaleza y las de hechos en general. Para nuestro autor, el intento de Husserl no pretendería otra cosa más que reivindicar la independencia absoluta que debe gozar la filosofía con respecto a las otras ciencias. Este es el motivo por el que el objetivo del capítulo final de su tesis tratará de exponer detalladamente esa dimensión filosófica abierta por la fenomenología como nueva teoría del ser y en la que la intuición filosófica va a ir adquiriendo, sin duda alguna, un papel destacadísimo como se podrá comprobar a continuación.

Sección Cuarta:
LA INTUICIÓN FILOSÓFICA

Introducción

El propósito fundamental que Levinas se marca en las páginas finales de su tesis es el de acompañar al lector en el paso que Husserl, a una cierta altura del desarrollo de su programa, creyó necesario tener que dar si de veras se pretendía alguna vez alcanzar de manera definitiva el plano de la filosofía rigurosa. Es cierto que este propósito nunca pasó de los comienzos y que también él hubo de conformarse a no ver plenamente cultivada la «tierra infinitamente fecunda de la verdadera filosofía» teniendo que resignarse finalmente con pisar –eso sí, «como verdadero filósofo»[1]– el umbral de la tierra prometida. Aún con todo, es innegable que la fenomenología de Husserl y, especialmente, la reducción trascendental a la que ahora nos vamos a referir, representa ya, de hecho, un progreso inmenso en la historia de la filosofía. Con Husserl, efectivamente, la filosofía se convierte en una tarea irrenunciable para quien, como él, ha aprendido a conocer sus sistemas, los ha admirado y ha gustado alguna vez sus frutos[2]. Pues bien, el objetivo fundamental de Levinas en este último capítulo consiste en exponer buena parte de las consecuencias que para la fenomenología supuso el salto de la

1 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Drites Buch... o.c., en *Hua* V, § 7, p. 161 que corresponde al *Nachwort* a la edición inglesa del primer tomo.

2 Cf. Id., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie...* o.c., *Hua* VI, *Beilage* XXVIII.

reducción trascendental como intento por superar esas características individuales que de algún modo rezumaban todavía las descripciones llevadas a cabo en el plano eidético. Se trataba, ni más ni menos, que de vencer cualquier atisbo empírico de especificidad que pusiera en peligro el acceso directo al ámbito de la manifestación pura de lo dado como auténtico y radical punto de partida para una filosofía "primera"[3]. Pero la importancia de la reflexión realizada por nuestro autor estriba, no obstante, en que él, a diferencia de lo que no pocas veces sucede en la bibliografía secundaria, ha expuesto sin confusión alguna la idea de que lo que se pone entre paréntesis en la reducción trascendental no afecta sólo al mundo natural entero, esto es, la existencia real, sino también a las esferas eidético-trascendentes junto al mismo individuo pues únicamente de este modo se logra llegar a la conciencia "pura".

La intuición a la que hasta ahora se ha hecho mención permanecía aún, ciertamente, dentro de la actitud que Husserl tilda con el calificativo de "natural" o "dogmática"[4] y cuya tesis general es la afirmación sin más de la existencia del mundo. Es esta, por tanto, una actitud «esencialmente ingenua» que acepta y vive implícitamente inmersa en la creencia de que el mundo existe. Pues bien, lo que sucede es que también las ontologías regionales en las que se estudian las diferentes estructuras esenciales del ser dejan escapar todavía, como muy bien señala Levinas, cierta dimensión al dar por supuesta la existencia misma del objeto[5]. Pero cuando los objetos que ponemos como existentes son las propias esencias, la actitud en la que nos desenvolvemos no es tanto la actitud natural propiamente dicha, cuanto la ya referida *actitud dogmática* que es, ciertamente, una noción mucho más general[6]. En cualquier caso, la pretensión de Levinas consiste en analizar la propuesta que formulara el maestro como intento de «remediar» la ingenuidad de la actitud natural: «En lugar de vivir nuestra propia vida cognitiva –dice Husserl– [...] hace falta dirigirse sobre la vida como sobre un objeto y preguntarse cual es el sentido verdadero de la vida así vivida»[7]. En

3 Este había sido, en suma, el deseo manifestado frecuentemente por Husserl tratando de convertir a la fenomenología en «el secreto anhelo de toda la filosofía moderna», en la filosofía "primera". Cf. *Ideen* I, § 62, p. 133 y § 63, p. 136.

4 Cf. *Ideen* I, § 27ss., pp. 56ss.; § 63ss., pp. 135ss.

5 *THI*, p. 176. En apoyo a su tesis Levinas cita la frase del artículo que Husserl publicó en *Logos* afirmando que lo que la «objetividad (*Gegenständlichkeit*) sea, y su acreditación como existiendo y existiendo así desde el punto de vista del conocimiento, debe ciertamente ser evidente y, por ello, completamente comprensible desde la conciencia misma» («Philosophie als strenge Wissenschaft»... o.c., *Hua* XXV, p. 16).

6 Cf. *Ideen* § 62, p. 134.

7 *THI*, p. 177.

realidad, se trata de reconocer una vez más la capacidad que posee el yo no sólo de vivir sino de reflexionar; capacidad en virtud de la cual se impone la necesidad de llevar a cabo una teoría del conocimiento[8].

1. El intento de esclarecer la existencia misma del ser

A los ojos de Levinas, el lugar que Husserl ha otorgado a la teoría del conocimiento tanto en las *Investigaciones lógicas* como en las *Ideas* muestra, en principio, uno claro interés ontológico por su parte. Veamos como intenta nuestro autor justificar su hipótesis. El problema del conocimiento se expone desde la misma introducción a las *Investigaciones*, en efecto, bajo la fórmula tradicional que pregunta «¿cómo habría, entonces, que *entender* que el "en sí" de la objetividad llegue a "representación" e, incluso, a "aprehensión" en el conocimiento, esto es, que al final vuelva a hacerse subjetivo?»[9]. La dificultad con la que una teoría del conocimiento topa sería, para decirlo en los términos de *Ideas,* la de «la trascendencia que pretenden tener los *objetos* del conocimiento frente al conocimiento mismo»[10]. Pero es precisamente esta manera de plantear el problema del conocimiento (comúnmente aceptada por realistas e idealistas) la que Husserl ha cuestionado radicalmente en su desarrollo intelectual. Cuando se habla de objeto y sujeto como realidades presuntamente separadas no se hace, en su opinión, sino falsear el dato primigenio de la unidad intencional en la que ambos polos se presentan indisolublemente vinculados. La clave aquí está en darse cuenta, una vez más, que el concepto de intencionalidad desbarata, por así decir, la idea tanto de un objeto trascendente ajeno a la vida concreta del sujeto, como la consideración del sujeto como una especie de sustancia obligada siempre a cruzar el puente que la separa del objeto.

En principio, la aceptación de la conciencia por parte del maestro como el punto de partida o fundamento absolutamente indubitable no parece que haga otra cosa *prima facie* que no sea asumir como propio el presupuesto básico seguido por toda la tradición filosófica moderna. El intento de Husserl no ha pretendido en ningún momento, ciertamente, sobrepasar el nivel de la inmanencia y

8 Cf. *Ideen* I, § 26, p. 55
9 *L.U.* II/1, «Einleitung», § 2, pp. 12s.
10 *Ideen* I, § 26, p. 55.

de la pura manifestación a la conciencia. Pero este reconocimiento de la conciencia pura como ámbito supremo de realidad no puede significar, sin embargo, la negación absoluta de la propia trascendencia del objeto que a ella se da. En este sentido, la idea que he estado defendiendo a lo largo de este libro es que la exposición de Levinas debe ser comprendida como el inicio ya de un cuestionamiento generalizado de los planteamientos de la fenomenología. Para nuestro autor parece evidente que el "movimiento fenomenológico" está realmente asentado sobre la base de ese prejuicio occidental que concibe a la conciencia como único campo posible de sentido. En esta misma dirección vengo entendiendo yo, al menos, los guiños continuos que en ese texto se realiza a la postura del primer Heidegger. Incluso su permanente crítica al intelectualismo de Husserl debería ser interpretado como un intento más por impugnar el privilegio que este tipo de filosofías han estado concediendo a la teoría como mundo primero de sentido y, más en particular, a los actos de percepción y de intelección que nos permiten su acceso. Frente a esta actitud que mira lo real como algo a contemplar, nuestro autor reivindica la idea típicamente heideggeriana de la anterioridad de «los predicados de valor, los caracteres de la cosa *usual*, en tanto que usual»[11].

Bajo este punto de vista, se entiende perfectamente que el propósito principal de Levinas en este momento sea el de intentar salvar el escollo idealista que suponía toda esa *reducción* de la realidad al mundo del sentido tal como éste nos es suministrado en y por la conciencia. Nuestro autor, en cambio, no cree que la obra del maestro sea merecedora de un juicio tan severo como el que le dispensaron muchos de sus discípulos más inmediatos. A partir sobre todo de la publicación de *Ideas* I, Husserl no ha hecho sino desbordar los objetivos y los problemas de una mera teoría del conocimiento para dirigirse a la significación misma del ser. Así, al menos, habría que interpretar los importantes análisis acerca de la objetividad del objeto. Aquellos análisis, no perseguirían otro objetivo que el tratar de «esclarecer la existencia misma del ser»[12]. De esta forma, Levinas intenta reclamar, por todos los medios posibles, un papel auténticamente filosófico para la fenomenología de la conciencia en el que quepa dar cabida a los problemas ontológicos. Más aún, la aportación fundamental reali-

11 *THI*, p. 184. Los interrogantes con los que Levinas cerraba el capítulo anterior de su tesis son tremendamente esclarecedores a este respecto pues lo que allí se pregunta es nada más y nada menos si «notre première attitude, en face du réel, est-elle celle d'une contemplation théorique? Le monde ne se présente-t-il pas, dans son être même, comme un centre d'action, comme un champ d'actitivité ou de *sollicitude*, pour parler le langage de Martin Heidegger?» (*THI*, p. 174).

12 *THI*, p. 188.

zada por la teoría husserliana de la conciencia sería la de habernos permitido tener ya un primer acceso a la existencia del ser; un ser al que, por otra parte, estamos permanente e inmediatamente orientados bajo la forma de noema en la conciencia. Esta es la razón de fondo, además, por la que los problemas constitucionales –los principales en fenomenología, no lo olvidemos– se nos revelaban ya no teniendo otra finalidad que no fuera la de «iluminar el sentido de la existencia»[13]. Como ya he dicho, esta posibilidad de afrontar el problema del sentido de la existencia del ser debe ser considerada, en realidad, como una consecuencia que el mismo Husserl habría ya planteado y que la «filosofía posthusserliana de Heidegger» ha extraido posteriormente, según Levinas, de forma definitiva y ciertamente original[14].

2. La conciencia intencional como fenómeno primitivo

Todo lo que he venido diciendo en esta parte de mi trabajo ha intentado poner al descubierto la interpretación ontológica que Levinas ha realizado de la obra de Husserl. El propósito principal de nuestro autor pretendió otorgar carta de ciudadanía a una teoría fenomenológica del ser que considerara, primeramente, la existencia absoluta de la conciencia para analizar, después, la intencionalidad como característica fundamental definitoria de esa misma existencia. La novedad de la doctrina husserliana radica, precisamente, en el tratamiento que este autor ha efectuado de la conciencia en tanto que conciencia intencional. Quede claro que cuando Husserl habla de conciencia intencional no se está refiriendo en ningún momento, por supuesto, a una relación entre dos realidades substantivadas como serían, por una parte, el sujeto y, por la otra, el objeto. La "relación al objeto" no debe ser tenida, bajo ningún concepto, como un "algo" que pudiera intercalarse entre la conciencia y el objeto. La conciencia misma, en tanto unidad básica de la conciencia intencional, deberá ser interpretada como el auténtico «fenómeno primitivo»[15]. El enfoque confeccionado por la fenomenología consigue superar de este modo el ficticio punto de partida desde el que tradicionalmente se planteaba el problema del conocimiento porque lo que Husserl sostiene es, justamente, que «el origen mismo del objeto se encuentra en la vida concreta del sujeto, que el sujeto, de otra parte, no es una sustancia obligada a

13 THI, p. 218
14 Cf. *THI*, p. 187.
15 «Sur les "*Ideen*" de M. E. Husserl»... o.c., en *IH*, p. 62.

recurrir a un puente –el conocimiento– para llegar al objeto, sino que, en su presencia frente al objeto, se encuentra el secreto de su subjetividad»[16].

Desde este punto de vista, no creo que el llamado idealismo de Husserl deba ser comprendido en ningún caso como un idealismo subjetivista tratándose todo lo más de un *idealismo trascendental*; un idealismo que adquiere, por tanto, un sentido esencialmente nuevo para quien lo profesa[17]. El primer requisito que se precisaba del filósofo era, en efecto, «una renuncia radical al mundo», pero esta pérdida no significaba, en el fondo, sino la condición necesaria para ganar la «verdadera realidad»[18]. Recuérdese ahora todo lo que se dijo en torno a la frase con la que se concluía la quinta de sus *Meditaciones cartesianas*[19]. Qué sea el mundo en realidad se convierte, finalmente, en la cuestión fundamental para la fenomenología[20]. La tarea desde entonces no será otra que la de decidir con qué grado de evidencia se presenta el "ser" de aquél tratando, además, de justificar así su existencia a partir de la razón. En este mismo orden de ideas fue en el que catalogué el objetivo de Husserl como un intento de recuperación del mundo[21]. Con ello no pretendí, en absoluto, zanjar de un plumazo la discusión de si su intento logra salir o no del escepticismo al que inevitablemente conduce toda defensa de una postura idealista. Es cierto, no obstante, que algunos pasajes de *Ideas* I dejaban traslucir cierto olvido por parte de Husserl del ser real del mundo, sobre todo cuando allí se reivindica para éste la única posibilidad de ser «*mero ser intencional según su sentido* [...] un ser *para* una conciencia. Es un ser que pone la conciencia en sus experiencias [...] pero que *más allá de esto* no es nada»[22]. En todo caso, ya indiqué que esta recuperación del mundo debería consistir en algo más que la mera «significación mundo» y que este mundo tampoco podría quedar reducido, por otra parte, al mundo exclusivo de uno teniendo que extenderse también en su alcance al mundo «como intersubjetivamente obligatorio»[23].

16 *THI*, pp. 49s.

17 Cf. *CM*, § 41, p. 118. Husserl llegaba a definir este nuevo camino, incluso, como un «casi neocartesianismo» (Ibíd., § 1, p. 43).

18 Cf. Edmund Husserl, *Erste Philosophie* (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der Phänomenologischen Reduktion... o.c., *Hua* VIII, p. 52.

19 Cf. *CM*, § 64, p. 183.

20 Cf. Eugen Fink, «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik» en *Kantstudien* 38 (1933) pp. 321-383 recogido en Id. *Studien zur Phänomenologie 1930-1939* (Den Haag 1966) pp. 79-156, aquí p. 119.

21 Cf. la conclusión a la que llegué en mi artículo «Alteridad e infinito: La substitución en Levinas» en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 27 (2000) pp. 243-277.

22 *Ideen* I, § 49, p. 106.

23 Cf. supra, el apartado 4: *Una tentativa distinta de recuperar el mundo* de la segunda Parte, sección II.

A la luz de lo que vengo diciendo nadie debería defender ya, creo yo, la tesis de que Husserl se ha olvidado de la realidad del mundo. Lo que sucede es que, dada la no apodicticidad con la que éste se presenta en su aparecer ante nosotros, se hace necesario comenzar considerando, exclusivamente, su existencia en tanto reducida. Desde nuestra libre voluntad, decidimos que nuestra mirada se detenga únicamente en el ser que aparece al que contemplamos exclusivamente, además, en tanto que aparece y sin tener con ello que pronunciarnos sobre la existencia del mundo real de veras. Lo que hacemos, pues, es poner entre paréntesis su ser trascendente cancelando la posibilidad de referirnos a su existencia. Pero que hayamos reducido fenomenológicamente el ser del mundo no significa ni mucho menos que prescindamos o nos olvidemos de su ser, ni tampoco que sustituyamos su existencia real por el fenómeno de mundo en cuanto mero ser para la conciencia. Bajo esta perspectiva, la existencia absoluta atribuida por Husserl a la «vida consciente» cobra una importancia ciertamente decisiva y así lo ha hecho notar el propio Levinas al caracterizar el intento del maestro como «fenomenología de la conciencia»[24]. Con todo, lo que más ha llamado la atención de nuestro autor es, sin lugar a dudas, la transformación que el iniciador de la fenomenología ha efectuado en la noción misma de vida consciente. La conciencia nunca debe ser considerada en la perspectiva fenomenológica como una «especie de mundo cerrado sobre sí mismo poseyendo, en el fondo, un tipo de existencia idéntica a la de la cosa»[25] en el sentido del idealismo de Berkeley. Hablar de la realidad absoluta de la conciencia, por una parte, y de la realidad meramente fenoménica de lo trascendente, por otra, no puede conducirnos al error de identificar las tesis de la fenomenología con las propuestas del fenomenismo del obispo anglicano. Hay que seguir insistiendo aquí que el hallazgo de la conciencia por parte de Husserl no supone haber encontrado solamente un presupuesto indubitable sobre el que poder cimentar cualquier ulterior reflexión al modo de Descartes. Como muy bien viera ya Heidegger, la conciencia no es para Husserl el punto de partida para una cadena de demostraciones, sino «un *absolutum* en el sentido de una región privilegiada del ser (*ausgezeichnete Seinsregion*)»[26]. Fue el propio Husserl el que calificaba a la conciencia como la «fuente de toda razón y sinrazón, de toda legitimidad e ilegitimidad, de toda realidad y ficción, de todo valor y contravalor, de todo acto y dejación [...]

24 *THI* p. 186, n.58. Cf. Ibíd., p. 191.
25 *THI*, p. 50.
26 *THI*, p. 263.

en ella se encierra –seguía diciendo– la quintaesencia del "alma", del "espíritu", de la "razón"»[27].

Esta última afirmación coloca de nuevo sobre el tapete, sin embargo, el tufo eminentemente racionalista con el que Husserl ha encarado los problemas de la filosofía. Repitámoslo una vez más, para el iniciador de la fenomenología el ser humano posee la máxima capacidad en vistas a lograr el esclarecimiento último de la realidad. En este sentido es en el que me he venido preguntado si la obra futura de Levinas no debe interpretarse, en el fondo, como una protesta radical ante el programa de la modernidad y su intento por descifrar la realidad tomando como base un racionalismo de tipo universal. En cualquier caso, el propósito de nuestro autor en este momento se conforma, según acabo de indicar en el párrafo anterior, con resaltar el vuelco dado por Husserl en el campo de la conciencia. La noción de intencionalidad se considera, en efecto, no como una propiedad más de la conciencia, sino como la característica absolutamente determinante de su modo de existir. La opinión de Levinas a este respecto es que Husserl habría visto desde un principio que la *substancialidad* de la conciencia reside precisamente en la intencionalidad[28]. Como tuve ocasión ya de decir, la originalidad del planteamiento husserliano en relación a las tesis de Brentano consiste, básicamente, en haber superado su comprensión de la intencionalidad como mero fenómeno interior, para pasar a pensarla como la posibilidad, inherente al mismo ser de la conciencia, de entrar en contacto con la trascendencia real[29]. Dejando al margen ahora las repercusiones que esta tematización de la intencionalidad pudiera tener respecto al plano noemático de la conciencia, es evidente que la tesis de Husserl mostraba nuevamente la radical oposición con la que el maestro se enfrentó a la idea del "yo" como substancia de la conciencia. En todo caso, el paso dado en *Ideas* I pondrá de relieve el dato de que también la intencionalidad posee, a pesar de todo, su referencia inmanente en cuanto intención de un yo que, como "forma del cogito" o "sujeto puro", nunca podrá llegar a desaparecer ni a eliminarse por completo tras la reducción[30].

27 *Ideen* I, § 86, p. 196.

28 Cf. *THI*, p. 71.

29 El interés de la concepción husserliana reside, según Levinas, en «avoir mis au coeur même de l'être de la conscience, le contact avec le monde» (*THI*, p. 73).

30 Cf. *Ideen* I, § 80, p. 179.

3. Intuición y reflexión

Todas las consideraciones anteriores no hacen para Levinas sino sacar a la luz el interés filosófico que reviste en la actitud husserliana el estudio de la conciencia. De lo que se trata a continuación es, precisamente, de analizar el papel tan notable que Husserl ha concedido a la intuición filosófica como mejor traducción de lo que significa realmente «la reflexión sobre una conciencia "fenomenológicamente reducida"»[31]. En principio, lo que aquí denominamos reflexión no es sino el fruto de ese «cambio de actitud» fundamental que consiste en el «desvío de la primitiva, "recta" dirección de la mirada». El punto de partida en el proceso de reflexión es, justamente, el reconocimiento, por una parte, de que «lo que vivimos actualmente [...] no lo *vemos*»[32] y la asunción, por otra, de la capacidad inherente al yo de poder no sólo vivir, sino lo que es aún más impresionante todavía, de poder reflexionar sobre sí mismo. Pues bien, la reflexión consiste justamente en ese giro que la conciencia hace sobre ella, el giro que posibilita que toda vivencia vivida se convierta en objeto para el yo y termine poniéndose ante su vista como realmente vivida[33]. Parece claro, por tanto, que la reflexión posee para Husserl el carácter de «una modificación de la conciencia» en virtud de la cual la vivencia experimenta una auténtica transformación pasando a ser consciente en el modo reflejo. El término "reflexión" designa a los «actos en los que la corriente de las vivencias con todos sus múltiples acontecimientos (momentos de la vivencia, momentos intencionales) resulta ser aprehensible y analizable con evidencia»[34].

Esta última cita deja al descubierto, según Levinas, el carácter intuitivo de los actos de reflexión dado que en esta clase de actos «su objeto le es dado "en persona", la conciencia se presenta "en persona" a ella misma»[35]. Pero este tipo de intuición inmanente goza, además, de un carácter privilegiado y es que, a diferencia de la intuición dirigida sobre el mundo externo, los actos reflexivos resultan ser adecuados desde el instante mismo en el que la conciencia pasa, en principio, a ser admitida como ámbito absoluto de existencia. Tomada al pie de la letra la teoría de Husserl parece identificar percepción adecuada con percep-

31 *THI*, p 193.
32 *Ideen* I, § 150, p. 349.
33 Cf. *Ideen* I, § 77, pp. 162s.
34 *Ideen* I, § 78, p. 165.
35 *THI*, p. 194.

ción interna. Esta tesis –heredera de la enseñanza de Brentano– no es, sin embargo, del todo correcta y ahí están para certificar en su contra todos los casos de percepción interna inadecuada como son, por ejemplo, las percepciones que tenemos de nuestro propio yo o de cualquier estado psíquico en el que medie nuestro cuerpo[36]. No cabe poner en duda, en cambio, que la percepción interna es la única que puede presentar el ideal de la adecuación. Pero afirmar la posibilidad de alcanzar este ideal implica, por otro lado, reconocer la existencia de una gradación en ese proceso. Pues bien, mi intención ahora consiste en analizar esta gradación recordando nuevamente aquella idea de Husserl que observaba la presencia de distintos niveles o grados en la intuición.

Cuando me referí a esta cuestión lo hice en relación al papel que la intuición desempeñaba en el dominio de la verdad. La noción de plenitud (*Fülle*) parecía entonces contener la clave determinante no sólo para diferenciar los actos intencionales en signitivos e intuitivos[37], sino para algo mucho más importante como era el tratar de resolver el espinoso problema de la verdad prepredicativa. La dificultad consistía en averiguar qué tipo de relación guardaban los contenidos representantes de los actos intuitivos con la cosa misma. En este sentido, dije ya que la plenitud había sido entendida en un principio por el iniciador de la fenomenología como aquel conjunto de propiedades que, como momento propio de la misma representación, hace presente y actual (*vergegenwärtigt*) analógicamente el objeto aprehendiéndolo como dado él mismo[38]. Para evitar toda posible confusión con los contenidos representantes, Husserl establecía, además, la necesidad de considerar el contenido intuitivo de los actos (*intuitiver Gehalt*) constituido por los propios contenidos expositivos o intuitivamente representantes (*darstellende oder intuitiv repräsentierende Inhalten*) junto con la aprehensión correspondiente[39]. La diferencia entre los actos intuitivos y los signitivos no vendría dada, en consecuencia, porque estuvieran refiriéndose a distintos objetos, sino por el modo peculiar en el que un mismo objeto es dado o

36 Para toda esta temática me permito remitir, a título introductorio, a las bellísimas reflexiones que Miguel García Baró ha formulado sobre el cuerpo "físico" y el cuerpo "vivo" apoyándose, a su vez, en los análisis que Edith Stein hiciera a este respecto cf. Miguel García Baró, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*... o.c., pp. 48-54.

37 Cf. supra, el apartado 2.25: *Intuición, verdad y plenitud (Fülle)* de la segunda Parte.

38 Cf. *L.U.* II/2, Inv. VI, § 21, p. 607.

39 Cf. *L.U.* II/2, Inv. VI, §§ 22 y 27, pp. 609 y 626 respectivamente. Los actos signitivos, en cuanto actos carentes de plenitud, no tienen contenidos representantes intuitivos pero poseen lo que Husserl ha denominado como «contenidos representantes signitivos (*signitiv repräsentierende Inhalten*)» o, simplemente, «representantes signitivos (*signitive Repräsentanten*)» Cf. *L.U.* II/2, Inv. VI, § 25, p. 620

vivido en cada uno de ellos[40]. En todo caso, el interés que motivó aquella reflexión iba encaminado a poner de manifiesto la concepción del primer Husserl que consiste, básicamente, en reconocer la necesidad que tiene el "mero pensar", la pura y simple intención significativa insatisfecha, de obtener el cumplimiento por medio del acto intuitivo pensado, además, como condición indispensable para acceder al ámbito del conocimiento[41]. Pues bien, este proceso de cumplimiento (*Erfüllung*) era, en realidad, el que nos conducía hasta el estado de plenificación o de plenitud sin más. Lo que sucede es que esta plenitud (*Fülle*) resultaba ser más o menos perfecta según sea el grado de cumplimiento. Y con este propósito concreto fue con el que Husserl se refirió, precisamente, a las «diferencias graduales» y a las distintas «series de niveles del cumplimiento». La percepción adecuada terminaba convirtiéndose, finalmente, en el ideal de todo cumplimiento o plenitud; el que lleva a cabo la estricta identidad, la «auténtica *adaecuatio rei et intellectus*: *lo objetivo es exactamente, tal como es mentado, lo "presente" o "dado" realmente*»[42].

Lo que pretendo en estos momentos es someter esta gradualidad en la intuición a la interpretación de los criterios de diferenciación que Husserl ha ofrecido en la sexta *Investigación lógica*. Me refiero, claro está, a los grados que miden la extensión (*Umfang*) o riqueza (*Reichtum*), la vivacidad (*Lebendigkeit*) y el contenido de realidad (*Realitätsgehalt*) de la plenitud[43]. De la aplicación de estos criterios se desprende un primer y, por otra parte, obvio resultado y es que la percepción exterior nunca podrá alcanzar el *maximum* en ninguna de las tres características que acabo de citar. Desde este punto de vista, se puede decir que sólo la percepción adecuada representa el ideal en cuanto aprehensión misma del pleno y total objeto. Es importante, sin embargo, no ceder aquí al equívoco

40 Recordemos que mientras en la representación signitiva no existe ningún vínculo necesario entre la materia y el representante (siendo la citada relación, más bien, una relación accidental y extrínseca), en el caso de la representación intuitiva, ambos componentes de la vivencia se relacionan de manera intrínseca y necesaria. El primer Husserl llega de este modo a la definición de «la forma de la representación (*die Form der Repräsentation*)» o «forma de aprehensión (*Auffassungsform*)» como relación entre materia y representantes. Pero esta definición será modificada posteriormente al introducir la necesidad también de considerar en la descripción al objeto intencional. Cf. *L.U.* II/2, Inv. VI, § 26, pp. 621ss.

41 Lo que Husserl caracterizaba fenomenológicamente como cumplimiento (*Erfüllung*) consiste, en realidad, en la vivencia de identidad (*Identitätserlebnis*), o conciencia de identidad (*Identitätsbewusstsein*) entre el objeto intuido y el pensado. Cf. *L.U.* II/2, Inv. VI, § 8, pp. 566ss.

42 *L.U.* II/2, Inv. VI, § 2, p. 647.

43 Cf. *L.U.* II/2, Inv. VI, § 23, p. 614. Husserl volverá a hablar en *Ideas* I del «método de la aclaración» como método preciso para medir la «"cercanía" y "lejanía" de la datitud» (*"Gegebenheitnähe" und "Gegebenheitferne"*). Cf. *Ideen* I, § 67, pp. 141ss.

de confundir percepción adecuada con percepción interna. La idea que vengo sosteniendo es que Husserl, en un determinado momento y bajo la influencia de su maestro Brentano, habría interpretado la adecuación como identificación entre el contenido representante y materia[44]. En el caso que nos ocupa, esta identificación implica, en primer lugar, la supresión *ipso facto* de la materia al quedar subsumida en el representante y la consiguiente anulación, en segundo lugar, de la dimensión intencional de la conciencia limitada ahora a vivir contenidos. Es cierto, por otra parte, que el propio Husserl afirma la necesidad de que exista una relación objetiva de identidad entre el contenido representante y el objeto intencional[45]. En mi opinión, buena parte de este malentendido procede de la desmesurada amplitud que la fenomenología otorga desde siempre al término "percepción". Esta, dicho sea literalmente, «toma de la verdad (*Wahrnehmung*)» llega a poseer el carácter intencional de re-presentificar o re-actualizar (*Vergegenwärtigen*) y es aplicable, según la fenomenología de Husserl, tanto a las esencias, las categorías y los valores como a los objetos exteriores o, incluso, a la presencia misma que pudiera tenerse del otro cual otro.

La percepción, en principio, aspira a darnos el objeto "mismo", "en persona" (lo que no deja ser, sin duda, una de las mayores contribuciones de la fenomenología) pero esto no es sino un ideal que en el caso de la percepción externa, por ejemplo, se queda símplemente en una mera pretensión[46]. Desde la perspectiva del Husserl de la quinta *Investigación*, sólo se debería hablar de percepción, en sentido estricto, en el caso límite de la percepción adecuada, es decir, cuando el contenido vivido se presenta a sí mismo coincidiendo con el objeto percibido[47]. Así, al menos, lo entendió Brentano negando explícitamente que la percepción externa pudiera considerarse en rigor como una percepción[48]. Husserl, sin embargo, se limita exclusivamente a señalar el grado eminente de

44 En este punto hago mía la crítica ofrecida por Pilar Fernández Beites en su *Fenomenología del ser espacial*... o.c., p. 87ss. Esta autora aporta una nueva concepción de la teoría de la adecuación reinterpretando, al mismo tiempo, la noción husserliana "Forma de Aprehensión" como «*el modo de unidad intencional que, a través de la materia, queda establecido entre el contenido sensible y el objeto del acto*» (Ibíd. p. 89). La cursiva es suya.

45 Según Husserl, la auténtica *adaequatio rei et intellectus* se produce cuando «*das Gegenständliche ist genau als das, als welches es intendiert ist, wirklich "gegenwärtig"* oder *"gegeben"*» (*L.U.* II/2, Inv. VI, § 37, p. 647).

46 Cf. *L.U.* II/2, Inv. VI, § 14, p. 589.

47 Cf. *L.U.* II/1, Inv. V, § 5, p. 365.

48 Cf. Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*... o.c., Erster Band, p. 129 citado por Pilar Fernández Beites, «Reducción de la percepción externa a imaginación. Crítica a la teoría de las *Investigaciones lógicas*» en *Cuadernos salmantinos de filosofía* (1998) pp. 193-221, aquí p. 198 n.14.

perfección[49] que posee la percepción adecuada dejando abierta así la puerta para introducir en la sexta *Investigación* la distinción que acabamos de ver sobre los diferentes niveles de plenitud.

En el fondo, la hipótesis fundamental que dirige la investigación de Husserl es que a todo objeto le corresponde la "idea" de poder ser aprehendido por la conciencia de manera originaria y completamente adecuada[50]. Como se ve, esta hipótesis sintetiza dos de las tesis husserlianas que acapararon más mi atención en este libro, a saber: la tesis, por una parte, según la cual el objeto puede ser definido desde su potencial de perceptibilidad (*Wahrnehmbarkeit*), es decir, como aquello que puede llegar a ser finalmente percibido en el infinito de experiencias posibles a las que siempre estamos remitidos y la concepción, por otra, que interpreta la datitud adecuada de la cosa como "idea" en sentido kantiano. A mi modo de ver, ambas afirmaciones no hacen sino poner en entredicho el objetivo mismo de la fenomenología de pretender alcanzar las cosas mismas puesto que los objetos trascendentes, las realidades del mundo, ni se dan adecuadamente, ni tenemos de ellos una intuición completa. Para intentar resolver este problema Husserl contemplaba la idea de un aparecer infinito y abierto compuesto por la suma de percepciones potenciales en las que se va dando la cosa y que nunca llega a agotarse del todo[51]. La conclusión a la que entonces llegué era que aunque la cosa esté prediseñada para ser determinable en el proceso libre y progresivo de sus intuiciones coherentes; más aún, aunque podamos ir teniendo un conocimiento más exacto de su esencia ideal, esto no significa admitir, sin embargo, que el curso mismo seguido por la percepción de la cosa resulte adecuado en alguna de sus partes o en su totalidad[52].

En todo caso, Levinas se conforma con haber levantado acta del abismo existente entre la adecuación de la percepción interna y la inadecuación de la percepción externa. Se trata, en efecto, del abismo de sentido que se abre entre la conciencia y la realidad, y que Husserl se había encargado de describir ya en *Ideas* I[53].

49 Cf. *L.U.* II/1, Inv. V, § 5, p. 365. Se trata de un añadido que Husserl introduce en la segunda edición.

50 Cf. *Ideen* I, § 142, p. 329.

51 Cf. *Ideen* I, § 143, p. 331.

52 Cf. nuevamente la excelente crítica que ofrece Pilar Fernández Beites a esta argumentación de Husserl en su libro *Fenomenología del ser espacial...* o.c., pp. 453ss.

53 «Aquí, un ser que se escorza, que nunca se da absolutamente, un ser meramente accidental y relativo; allí, un ser necesario y absoluto que, en principio no puede llegar a darse por medio de escorzos y apariencias» (*Ideen* I, § 49, p. 105). Cf. Ibíd., § 42, p. 88; § 44, p. 92.

Nuestro autor añade entonces una simple observación que no debe pasar en absoluto desapercibida para nosotros y es que también de la percepción inmanente se podría predicar, según él, «una cierta inadecuación» habida cuenta del «carácter temporal de la conciencia y el constante retroceso, en el pasado, del objeto de la reflexión»[54]. Husserl, en efecto, había admitido explícitamente que «una vivencia nunca es completamente percibida, no es aprehensible adecuadamente en su unidad plena». Cuando dirigimos nuestra mirada reflexiva a ese río, que es por esencia toda vivencia, se constata la imposibilidad de llevar a cabo una aprehensión adecuada en la plenitud de su unidad. Todo lo más que puede hacerse es seguir su curso a partir del punto ahora con la condición añadida de estar dispuestos, a su vez, a dejar de percibir, en cambio, los tramos que paulatinamente se irán perdiendo en la retrospectiva y de los que sólo se puede tener conciencia bajo la forma de la retención. Lo curioso es que, a pesar de lo dicho, el iniciador de la fenomenología sostiene que «esta inintegridad, o "imperfección " (*Unvollständigkeit, bzw. "Unvollkommenheit"*), que pertenece a la esencia de percepción de vivencias, es, en principio, distinta de aquella que está en la esencia de la percepción "trascendente"»[55]. De este modo pretende Husserl resolver, no sin cierto arte de malabarismo, la dificultad que le plantea el dato ineludible de la temporalidad de la conciencia y la consiguiente inadecuación en su percepción. El problema, sin embargo, no es tan simple como se podría creer a primera vista porque lo que aquí se está poniendo en juego es, nada más y nada menos, que el ser absoluto de lo inmanente.

4. Intuición, adecuación y apodicticidad en la vida inmanente

La situación de la que parto es la siguiente: Si dirigimos nuestra mirada reflexiva sobre la vivencia vivida vemos que ésta se da como realmente vivida pero se da, además, como existiendo "ahora" y también como habiendo existido hace un momento. Esto en sí no entraña ningún problema pues lo que se está diciendo se limita a afirmar que una vivencia puede aparecer como siendo pasada y también como habiendo sido presente. Más aún, para nosotros constituye ya una obviedad decir que cada acto consciente conlleva, implícita o explí-

54 *THI*, p. 195.
55 *Ideen* I, § 44, pp. 93s.

citamente, un "horizonte potencial de referencia". De él me he ocupado ya largamente haciendo referencia tanto a su aspecto espacial como temporal. La cuestión ahora es si puedo afirmar, con la misma rotundidad, que esta vivencia que se da como pasado ha existido en realidad. En otras palabras, se trata de averiguar si hay suficientes garantías para no dudar de la existencia de una vivencia cuyo ser, puesto ante la vista como pasado, ya no se agota en el mero aparecer actualmente presente. La duda a este respecto se halla motivada por la distancia intencional que introduce necesariamente toda consideración temporal y que nos arrastra a su vez, o por ello mismo, hasta el resultado de la inadecuación.

Según Husserl, lo propio de la actitud natural consiste, en cambio, en el convencimiento de que «también la reflexión sobre la base de y "en" el *recuerdo* (*Wiedererinnerung*) nos da noticia de nuestras vivencias anteriores, que "entonces" estaban presentes, eran entonces perceptibles, aunque no eran inmanentemente percibidas»[56]. Como se ve, no se trata sólo de admitir la posibilidad de efectuar un giro de la mirada reflexiva sobre el recuerdo, sino de contemplar la «peculiar reflexión "en" el recuerdo» como posibilidad, inherente a la conciencia, de poder «reflexionar sobre el haber-sido-percibido» de algo[57]. Mi intención en este apartado, sin embargo, no pretende tematizar todo lo que da de sí el conjunto de las modificaciones de la conciencia que catalogamos como reflexiones, sino la de analizar el tipo de adecuación que merece predicarse de la percepción inmanente en cuanto percepción que no ve agotarse su ser en el cogito actual. El problema al que me enfrento es, por tanto, cómo solventar la sombra que proyecta la temporalidad sobre la pretendida adecuación de la percepción interna. De la gravedad de este problema fue consciente el propio Husserl y así lo expresó en los últimos párrafos de las mencionadas *Lecciones sobre fenomenología de la conciencia interna del tiempo* donde se reconoce, con absoluta claridad, «que la muy discutida evidencia de la percepción interna, la evidencia de la *cogitatio*, perdería todo significado y todo sentido si quisiéramos excluir la extensión temporal de la esfera de la evidencia y de la verdadera datitud»[58].

Como he venido insistiendo, Husserl considera que la conciencia interna del tiempo «*funciona de suyo como una conciencia perceptiva*»[59]. No se está considerando, lo repito una vez más, un continuo percibir inmanente en el que

56 *Ideen* I, § 77, p. 163.

57 *Ideen* I, § 78, p. 166.

58 *ZtB*, § 41, p. 85.

59 *Ideen* I, § 113, p. 255. Cf. *ZtB*, «Beilage XII: Das innere Bewußtsein und die Erfassung von Erlebnissen» p. 127.

las vivencias aparezcan como objeto de un permanente reflexionar interno. Es más, puedo decir sin temor a equivocarme que la conciencia interna del tiempo se presenta ya, a los ojos del Husserl de las *Lecciones* de 1905, como la forma última de la síntesis, de la unificación de la corriente de la conciencia[60]. En el *excursus* en el que analicé pormenorizadamente la enseñanza principal de Husserl a este respecto, señalé sobre todo el papel destacadísimo que en este asunto adquirían los llamados "escorzos temporales" (*Zeitabschattungen*) denominados "retenciones" así como su peculiar intencionalidad en la constitución tanto de la objetividad sensible (en el que se produce el tránsito del presente al pasado), como en la que da lugar a la posición fija del objeto en el orden temporal objetivo. El propósito que me marqué entonces fue el de procurar una explicación que aclarase como era posible que en esta incesante modificación y variación de los modos subjetivos de datitud pudiera llegar a constituirse, finalmente, el orden temporal propio del tiempo objetivo. La respuesta en aquella ocasión, y que aquí doy ya por conocida, fue que esa constitución se llevaba a cabo de modo semejante o análogo al escorzamiento que caracteriza a la percepción en el plano espacial[61]. Pero ahí mismo está, precisamente, la raíz de la dificultad con la que ahora me estoy enfrentando puesto que el fenómeno mismo del escorzamiento es, como ya sabemos, el que suscita realmente el problema de la inadecuación de la cosa espacial. Y de lo que se trata ahora es, precisamente, de investigar si tenemos que considerar también la presencia de algún tipo de inadecuación en el caso de los escorzos temporales.

La reflexión sobre la conciencia del tiempo nos viene mostrando, en efecto, la evidencia de que a toda vivencia le es inherente un río constante de retenciones y protenciones, una corriente en continua mudanza. El problema es, pues, el de la constitución de la identidad objetiva referida, en este caso, a objetos temporales. Cuesta justificar, por ejemplo, que podamos estar refiriéndonos a un mismo sonido, el que hemos oído hace un momento y el que ahora está retrocediendo y hundiéndose en el pasado. La explicación dada por Husserl era que esta "consistencia individual" del objeto se produce porque en la retención se conserva la intención objetiva. El sonido escuchado ya no suena más pero antes de que acabe de "sumergirse" por completo en el pasado «yo lo "sujeto" aún, lo

60 A ella se ha referido Husserl empleando los términos de «temporalidad prefenoménica, preinmanente [que] se constituye intencionalmente como forma de la conciencia tempoconstituyente (*Form des zeitkonstituirenden Bewußtseins*)» (*ZtB*, § 39, p. 83). Cf. Ibíd., «Beilage XI: Adäquate und inadäquate Wahrnehmung», p. 125.

61 Cf. mi anterior *Excursus: sobre la conciencia interna del tiempo*».

mantengo en una "retención", y en tanto que ella persiste, él tiene su propia temporalidad, él es el mismo y su duración es la misma»[62]. Este mantener en la retención es, como dije, un modo distinto de estar dado el sonido; una modificación en la conciencia que conserva de manera peculiar, sin embargo, la intención objetiva al mismo sonido que acaba de ser percibido de modo presente y que ahora continúa dándosenos retenido como pasado.

Lo que en este momento me interesa destacar es que el tramo transcurrido es consciente en retenciones y que sólo el punto de la duración que caracterizamos como ahora sería percibido, por tanto, con plena propiedad[63]. Se trata de aquel «punto fuente (*"Quellpunkt"*)», la «impresión originaria (*Urimpression*)» con que comienza la "producción" del objeto que dura[64]. Desde este punto de vista, la adecuación sólo se podría predicar de manera apodíctica de esta conciencia originaria del sonido-ahora, es decir, del presente momentáneo. El pasado inmediato que se da en la retención supone, en cambio, una modificación de esta conciencia y la introducción de la distinción entre el aparecer, en el que se retiene y conserva la intención a la protosensación (*Urempfindung*) antes presente, y ese pasado vivo que aparece consciente en el modo retencional. Pues bien, esta clase concreta de "inadecuación" implícita en la percepción interna del tiempo representa la causa, en mi opinión, por la que Husserl etiquetaba la reflexión en *Ideas* I con los calificativos de "imperfección" o "inintegridad"; una imperfección inherente a la percepción de las vivencias y que, por principio, debía ser comprendida, además, de manera distinta a la imperfección de la percepción externa o trascendente[65].

La cuestión no es baladí porque en ella se está poniendo en tela de juicio la absolutez misma de la propia conciencia como ámbito de seguridad completamente apodíctico. Como se acaba de ver, el problema se despacha en *Ideas* I afirmando sencillamente "la legitimidad absoluta" tanto de la reflexión percipiente inmanente, como de la retención inmanente. En el primer caso, esta legitimidad viene impuesta, claramente, por la «datitud realmente originaria» inherente a la percepción inmanente pura y simple del presente momentáneo; en el caso de la retención inmanente, en cambio, su legitimidad se desprendería del

62 *ZtB*, § 8, p. 24.

63 Cf. *ZtB*, § 9, p. 26.

64 Cf. *ZtB*, §11, p. 29; «Beilage I: Urimpression und ihr Kontinuum der Modifikationen», I, p. 99.

65 Cf. *Ideen* I, § 44, p. 94.

«carácter de lo "todavía" vivo y que ha sido "hace un momento" que tiene lo consciente en ella, pero sólo –sigue añadiendo Husserl– hasta donde se extiende el contenido de lo así caracterizado». Del recuerdo inmanente, en cambio, aprehendemos una legitimidad relativa que como tal puede llegar a ser impugnada. Lo curioso es que el iniciador de la fenomenología cree que con estas simples afirmaciones se tendrían ya las condiciones suficientes para poder rebatir lo que para él no es sino un contrasentido, a saber: «pensar que seguras epistemológicamente sólo serían las vivencias que se dan en la conciencia reflexiva de la percepción inmanente; más aún, que sólo serían seguras en el ahora actual en curso»[66]. Husserl, ciertamente, es cosciente del problema que entrañaba concebir el cogito momentáneo como el único apodícticamente seguro y del que no cabe dudar en absoluto. Asumir esta tesis significaría justificar la duda sobre la conciencia del pasado, sobre la existencia misma del haber sido; y habría que negar, igualmente, la seguridad apodíctica del ser de la propia conciencia trascendental puesto que ésta, como sabemos, no se limita al puro ser del cogito presente y actual, sino que incluye también el haber sido del pasado y todo el resto de potencialidades. Supondría, en última instancia, echar por tierra la base fundamental en la que se apoya su idealismo trascendental.

El intento de solución aportado por el fundador de la fenomenología no hace, en el fondo, sino extender la legitimidad absoluta al ser inmediatamente pasado de la conciencia. Supone para ello que lo consciente retiene, en parte, el carácter de lo "todavía vivo". La propiedad de este carácter actual aportaría, justamente, el contenido adecuado de seguridad que este tipo de conciencia precisa para garantizar su apodicticidad. En línea con esta argumentación se sitúa también, en mi opinión, aquella distinción introducida en las *Meditaciones cartesianas* entre apodicticidad y adecuación. En esta obra, Husserl sostiene, básicamente, que la perfección de la evidencia puede presentarse eventualmente en evidencias auténticas, las apodícticas, aunque éstas no sean adecuadas[67]. Como vemos, esta hipótesis contempla la posibilidad de aceptar la inadecuación tanto en la donación de la conciencia trascendental, como en la del mundo externo. Lo que sucede es que la primera, a diferencia de la percepción externa, presentaría «un núcleo propiamente adecuado de lo experimentado» capaz de otorgarle el contenido apodíctico que ella necesita. Se trata de considerar al *ego cogito*, expresión de la actualidad viva del yo, como garante de la apodicticidad

66 *Ideen* I, § 78, pp. 168s.
67 Cf. *CM*, § 6, pp. 55s.

estructural del resto de la conciencia temporal que se extiende y va más allá de ese presente momentáneo[68].

No voy a discutir aquí si esta teoría de Husserl es o no plausible. La clave está, en todo caso, en como debe ser pensada la relación del momento-ahora actual, del que predicamos su absoluta adecuación y apodicticidad, con los demás momentos que integran el ser de la conciencia interna del tiempo. Se trata, una vez más, de precisar qué incluye el concepto de presente y cuál es el alcance que se debe otorgar al término percepción. Husserl, ya había adelantado las bases de su razonamiento en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. En el apéndice XI sobre «percepción adecuada e inadecuada», el maestro reconocía «que, en el fondo, la misma identificación o substancialización (*Substanzialisierung*) que se da o se lleva a cabo en la inmanencia adecuadamente, se encuentra en la percepción externa como una [identificación] inadecuada llevada a cabo sobre la base de apercepciones trascendentes»[69]. Es entonces cuando advierte del doble sentido que tiene el título "percepción interna" pudiendo significar la «percepción, por un lado, de una parte integrante (*Bestandstück*) e inmanente de la percepción; por el otro, [percepción] de lo intuido inmanente, pero no una parte». Lo que ahora llama poderosamente mi atención es la explicación que se ha ofrecido a continuación de esta distinción afirmando que únicamente en la primera clase de percepción es lo objetivo contenido ingrediente (*reell*) constitutivo del fenómeno perceptivo. Frente a la donación adecuada que se produce en cada fase, en cada parte integrante de la corriente del tiempo, Husserl parece propugnar la idea de que lo idéntico, la sustancia fenomenológica que soporta el cambio o la permanencia en esa misma corriente, sería también, según él, «algo a ser intuido adecuadamente en la segunda clase de percepción pero –y aquí reside el *quid* de la cuestión– no podría caracterizarse en ella como momento o parte ingrediente (*reelles Moment oder Stück*)»[70].

68 Cf. *CM*, §§ 9 y 12, pp. 62 y 67 respectivamente. En este punto me apoyo nuevamente en la interpretación que ofrece Pilar Fernández Beites en su *Fenomenología del ser espacial...* o.c., pp. 576ss. La tesis final de esta autora es, sin embargo, que «el intento de Husserl de separar la apodicticidad de la adecuación no logra su objetivo y, por tanto, no permite sostener un idealismo trascendental. La apodicticidad no se puede salvar mediante un núcleo de adecuación, porque no hay ninguna razón por la que la apodicticidad de la parte se haya de extender al todo» (Ibíd., p. 579).

69 *ZtB*, «Beilage XI: Adäquate und inadäquate Wahrnehmung», p. 126. El término "sustancialización" lo introduce Husserl como sinónimo de lo idéntico en el cambio del tiempo preempírico, aquello que sirve de "soporte", no de propiedades reales, sino de lo que cambia o permanece en su individualización prefenoménica. Cf. la precisión realizada al respecto en la nota de la p. 125.

70 Ibíd., p. 126.

Para mí es evidente que este segundo sentido de la percepción interna no resiste mínimamente el criterio estricto de adecuación como fusión de ser y aparecer, aún cuando Husserl se empeñe en seguir otorgándole esa credencial. Que el objeto estuviera «dado ingredientemente (*reell gegeben*)» en la percepción era, como se sabe, una condición exigida para la adecuación ya desde las *Investigaciones lógicas*[71]. En todo caso, el acento principal vuelve a recaer nuevamente, creo yo, en la duración de los objetos inmanentes cuya constitución implicaba, según dije ya, un problema distinto del que plantea la percepción de la protosensación momentánea y del presente ampliado o presente vivo. En principio, el tiempo que dura es, por decirlo de alguna manera, tiempo siempre trascendente que no se da, por tanto, de un modo estríctamente adecuado y es, además, diferente del tiempo dado inmanentemente. Voy a tratar de explicar esto un poco mejor. Cuando en los párrafos anteriores se hablaba de la percepción interna en el primer sentido, no cabe duda que nos estábamos refiriendo a la aprehensión que se dirige hacia lo sentido originariamente en la corriente del tiempo, esto es, el paso sucesivo de cada una de aquellas primeras objetividades con carácter sensible que hemos denominado con el término de sensación originaria (*Urempfindung*). La conciencia "recibe" estos meros datos impresionales sin haberlos generado antes y, sobre esta base, se constituye la impresión originaria como presente momentáneo. Es esta la fuente originaria, el comienzo absolutamente radical donde lo objetivo posee una objetivación muy débil; una trascendencia de nivel ínfimo si se la compara con la trascendencia del mundo. Lo importante aquí es que la teoría de la retención introducida por Husserl hace que un mismo acto –el que consideramos como unidad mínima intencional de la conciencia temporal– integre la impresión, la retención y la protención como fases vinculadas entre sí de forma ineludible. Se trata, además, de un acto perceptivo en el que la retención pasa a ser contemplada, de hecho, como una intencionalidad originaria pues «sólo en ella se constituye el pasado y, por cierto, *no representativa, sino presentativamente* (*präsentativ*)»[72]. Es obvio que esto tiene que ser así porque si el tiempo inmanente quedara reducido al ser del ahora momentáneo, no podría hablarse en rigor de tiempo pues habría desaparecido de él su rasgo más característico: la sucesión continua[73].

71 Cf. *L.U.* II/I, Inv. V, § 5, p. 365.

72 *ZtB*, § 17, p. 41.

73 Cf. las muy pertinentes reflexiones que sobre este asunto ofrece Miguel García Baró en *La verdad y el tiempo* (Salamanca: Sígueme 1993) p. 269.

A la luz de lo expuesto, el primer sentido de percepción interna, esto es, la percepción de una parte ingrediente de la percepción, podría interpretarse, con toda propiedad, como la percepción del presente vivo que como tal no se reduce sólo al puro instante momentáneo impresional del ahora, sino que engloba, mediante la conservación de una misma intención, el pasado y el futuro del objeto. Lo objetivo constituido en este primer nivel sería, en realidad, algo que no dura en el tiempo; el mero aparecer de las sensaciones originarias que van sucediéndose incansablemente una tras otra, fase tras fase. La conciencia formal que tenemos de este paso, de esta sucesión, la tenemos gracias a que la retención mantiene sujeta la intención dando cuenta así del cambio que se produce en el modo de darse un mismo objeto, el paso del objeto presente al pasado. En este primer nivel constitutivo de la conciencia interna del tiempo, el ser que aparece se confunde con el aparecer mismo, la sensación originaria con el sentir originario. No es más que la percepción del suceder debiéndose considerar lo objetivo, finalmente, como contenido ingrediente constitutivo del fenómeno perceptivo en cuestión.

La percepción en el segundo de los significados arriba mencionados, esto es, la percepción de lo intuido inmanente no debería ser calificada, en cambio, como adecuada, al menos no en el modo absoluto que se desprende del sentido estricto del término. Lo intuido en esta segunda clase de percepción interna, en efecto, «no podría caracterizarse en ella –según se dijo– como momento o parte ingrediente (*reelles Moment oder Stück*)»[74]. Hablaríamos, en consecuencia, de un tiempo con propiedad trascendente, el tiempo que se escorza, precisamente, a través de aquellos «escorzos temporales» que integraban la conciencia del tiempo inmanente y que denominamos con el nombre de «sensaciones de tiempo (*Zeitempfindungen*)». Se trata, ciertamente, de un nivel constitutivo superior de objetos inmanentes cuya principal característica es la extensión en el tiempo: la duración[75]. No voy a entrar ahora a estudiar este difícil orden constitutivo y que requeriría hacer, por mi parte, un tipo de análisis complementario que atendiera tanto a la síntesis temporal (dimensión formal), como a la síntesis asociativa (dimensión material o de contenidos). Lo único que quiero resaltar aquí es que estos objetos temporales, más aún, que lo intuido inmanente en este nivel perceptivo de la conciencia interna del tiempo, pertenece, como comencé

74 *ZtB*, «Beilage XI: Adäquate und inadäquate Wahrnehmung», p. 126.

75 Husserl llama a esta clase de objetos «*objetos temporales en sentido especial* (*Zeitobjekten im spezielen Sinn*)» entendiéndolos como «objetos que no solamente son unidades en el tiempo, sino que contienen también en sí la extensión temporal» (*ZtB*, § 7, p. 23).

diciendo, a un ámbito de ser que no coincide exactamente con el de la sensación originaria. No es la vaga sucesión el rasgo que lo identifica, sino la duración permanente en el tiempo. Su ser, por tanto, no se reduce ya al puro aparecer del presente momentáneo, ni siquiera del presente vivo o ampliado, pues él incluye también partes pasadas. Es un objeto que se extiende y que por esta razón trasciende, de una manera aún no concretada, el propio ser de las sensaciones, esto es, no se puede considerar en su conjunto como parte ingrediente de la percepción como también se dijo. Esta "especial" trascendencia constituye, precisamente, la base en la que he venido apoyando mi interpretación sobre aquella imperfección con la que quedaba salpicada la percepción interna. Husserl, en cualquier caso, nunca estuvo dispuesto a afirmar que se trate de una donación no adecuada. En efecto, en las importantes *Lecciones* de 1907 sobre *Cosa y espacio* se refiere explícitamente a este asunto diciendo que se trata también de una «donación adecuada en la unidad de la conciencia, pero no donación inmanente ingrediente; [es] una trascendencia, si designamos lo inmanente ingrediente simplemente como inmanente, una trascendencia dada sobre el simple fundamento de la inmanencia»[76]. Se interprete la imperfección de la percepción interna de una u otra manera, lo importante para el desarrollo de mi trabajo consiste ahora en ver qué clase de consecuencias acarrea este planteamiento a la hora de juzgar, sobre todo, el valor filosófico de la intuición.

5. La intuición: un ensayo por comprender vida y mundo

Los análisis del apartado anterior sobre la imperfección inherente a la percepción interna arroja, según Levinas, cierto halo de escepticismo sobre la pretensión de la conciencia de aprehender la vida tal cual es. En efecto, «todo el valor filosófico de la reflexión debe consistir en permitirnos aprehender nuestra vida, y el mundo en nuestra vida, tal como son ante la reflexión»[77]. Sucede, sin embargo, que las vivencias no se revelan a la conciencia sino modificadas ya por la reflexión. Si la vida no nos es accesible en su forma originaria y si únicamente podemos alcanzar los estados conscientes, será necesario preguntarnos más de

76 *Ding und Raum. Vorlesungen 1907* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1973) en *Hua* XVI, § 48, p. 168. Husserl llegará a hablar aquí, incluso, de «sustancia pre<empírica>" (*prä<empirische> Substanz*)» (Ibíd.).

77 *THI*, p. 196.

cerca entonces por el acto mismo de reflexión. Se trata, en definitiva, de plantear seriamente «si las vivencias que tenemos ante la vista no se transforman por esto mismo en algo *toto coelo* distinto». La duda viene avalada, precisamente, por el carácter de «modificación de la conciencia (*Bewusstseinsmodifikation*)» que posee toda reflexión y por el cual la «vivencia experimenta una cierta transformación»[78]. A esto habría que añadir lo que hemos venido diciendo sobre la necesidad de considerar el instante presente como el único acto estrictamente perceptivo, la fuente momentánea de la vida actual tal como ella brota y se genera espontáneamente a partir de la impresión originaria. Frente a esta forma irreductible y absolutamente universal del presente brotaba la sombra de duda que emergía de los datos de pasado o de futuro que nos eran suministrados en los actos de retención y protención respectivamente considerados, a su vez, como reflexiones específicamente dirigidas[79].

Es cierto, por otra parte, que todo genuino escepticismo cae en el error de principio de «presuponer implícitamente en sus argumentaciones, como condiciones de la posibilidad de su validez, justamente lo que niega en sus tesis»[80]. A una determinada altura de la investigación, sin embargo, esta refutación meramente formal del escepticismo no resultaba ser ya suficiente ni siquiera para el propio Husserl. La reflexión, en cuanto «método de la conciencia» en orden a lograr el conocimiento de la misma, se convierte desde entonces en objeto mismo de estudio. Es necesario, pues, llevar a cabo «una referencia retroactiva de la fenomenología sobre sí misma», una suerte de crítica de la fenomenología o, como dice también Levinas, una «reflexión de la reflexión» sin que esto suponga entrar, en lo más mínimo, en ningún círculo vicioso[81]. Para nuestro autor, los análisis efectuados por Husserl en esta dirección no hacen, finalmente, sino mostrar a las claras que «la reflexión fenomenológica es una mirada intuitiva dirigida sobre la vida en toda la plenitud de sus formas concretas, un ensayo de comprender la vida y de comprender, a partir de ahí, el mundo, su objeto intencional»[82].

Pero interpretar la intuición filosófica como una reflexión sobre la vida no significa, en absoluto, reducir la filosofía a ser mera ciencia empírica. Levinas rechaza esta falsa comprensión con toda rotundidad: «En la reflexión sobre la

78 *Ideen* I, § 78, pp. 166ss.
79 Cf. *Ideen* I, § 77, p. 163; § 78, p. 166.
80 *Ideen* I, § 79, p. 174.
81 Cf. *THI*, p. 197; *Ideen* I, § 65, pp. 137ss.; § 78, p. 165.
82 *THI*, pp. 199s.

conciencia, como en la intuición directa del mundo, la ideación es posible»[83]. Más aún, la enseñanza principal de Husserl ha sido, a este respecto, que «toda vivencia de la corriente, que la mirada reflexiva sea capaz de alcanzar, tiene *una esencia propia, intuitivamente aprehensible*, un "contenido" que se deja considerar *por sí en su peculiaridad*»[84]. Es en este mismo sentido en el que se dice también que la fenomenología es una ciencia eidética, descriptiva, de la conciencia[85]. Como indiqué ya en otra ocasión, la tesis defendida por nuestro autor es que Husserl ha conseguido abrir una tercera vía ante la alternativa en la que nos puso Pascal de tener que elegir entre *l'esprit de finesse* y *l'esprit de géométrie*[86]. La famosa intuición de esencias significa, justamente, el ver de otro modo que por experiencia[87]. No es, por tanto, un conocimiento de *matter of fact,* ni tampoco requiere necesariamente la percepción como base. Esta "independencia" de la efectividad de la percepción, el apriorismo que muestra tener la verdad eidética, se convierte para Levinas en uno de sus rasgos más característicos. A la luz de esta perspectiva habría igualmente que comprender, alejándonos así de todo posible malentendido, aquella controvertida frase de Husserl admitiendo que «la *"ficción" constituye el elemento vital de la fenomenología, como de toda ciencia eidética*; que la ficción es la fuente de la que saca su sustento el conocimiento de las "verdades eternas"»[88].

Esta última cita no contiene en sí misma otra pretensión que la de reconocer «*el largo esfuerzo que exige la fenomenología para llegar a la intuición*»[89]. Para Husserl, en efecto, las esencias se aprehenden con distintos «niveles de claridad (*Klarheitsstufen*)». Pero la claridad de las esencias depende, en última instancia, de la claridad de la datitud que manifiesta tener a su vez la «intuición

83 *THI*, p. 200.

84 *Ideen* I, § 34, p. 70. Husserl había adelantado ya su respuesta en el articulo programático aparecido en la revista *Logos* en 1910-11 cuando decía que aunque «los fenómenos como tales no son naturaleza, tienen sin embargo una *esencia* captable, y adecuadamente captable en la contemplación inmediata (*in unmittelbarem Schauen*) [....] En tanto intuición, el tener conciencia intuitiva se extiende en tanto se extiende la posibilidad de la correspondiente "ideación" (como acostumbraba a decir yo en las *Investigaciones lógicas*) o de la "intuición de esencias"» («Philosophie als strenge Wissenschaft»... o.c., *Hua* XXV, p. 30).

85 Cf. *Ideen* I, § 75, pp. 156ss.

86 Cf. *THI*, p. 201. El descubrimiento de las esencias inexactas supuso eliminar, en cierto sentido, la antinomia bergsoniana entre intelecto y vida consciente. Cf. el apartado 13: *Esencia como trascendencia de lo sensible* de la segunda Parte, sección III.

87 Cf. «Philosophie als strenge Wissenschaft»... o.c., *Hua* XXV, pp. 33s.

88 *Ideen* I, § 70, p. 148.

89 *THI*, p. 202.

singular (*Einzelanschauung*)» que sirve de base para su aprehensión[90]. El método de aprehender esencias con plena claridad se convierte, a partir de un determinado momento, en pieza fundamental para una fenomenología que no ve realizar su avance más que paso a paso[91]. A mi juicio, esta tesis de Husserl posee una importancia capital para la teoría de la intuición filosófica y es que las diferencias de la plenitud en la claridad (*Klarheitsfülle*) resultan ser decisivas incluso para el mismo conocimiento[92]. No voy a volver a repetir ahora punto por punto toda la exposición que hice en relación al papel que desempeña la intuición en el dominio de la verdad. Será suficiente con aludir al puesto destacadísimo que en aquella ocasión se concedió a la noción de plenitud (*Fülle*) no sólo en orden a diferenciar los actos intencionales en signitivos e intuitivos, sino como clave última para intentar resolver correctamente el complicado problema de la verdad prepredicativa[93].

En todo caso, el interés principal que guió aquella reflexión se centraba en la doctrina del primer Husserl considerando la necesidad por parte de la intención significativa insatisfecha de obtener el cumplimiento por medio del acto intuitivo. Este proceso de cumplimiento (*Erfüllung*) era el que conducía, además, hasta el estado de plenificación o de plenitud y se contemplaba, por esta misma razón, como condición indispensable para acceder al ámbito del conocimiento[94]. La plenitud resultaba ser entonces más o menos perfecta según sea el grado de cumplimiento. En este sentido es en el que Husserl se ha referido a las «diferencias graduales» y a las distintas «series de niveles del cumplimiento» en las que la percepción adecuada terminará convirtiéndose en el ideal de todo cumplimiento o plenitud[95]. La posibilidad de alcanzar este ideal es, en realidad, lo que permite plantear, precisamente, el reconocimiento de la existencia de una gradación en ese proceso. Se trata, por otro lado, de una gradualidad para la que el fundador de la fenomenología había ofrecido ya en las *Investigaciones lógicas*

90 Cf. *Ideen* I, § 67, p. 141.

91 Cf. *Ideen* I, § 69, p. 144.

92 Cf. *Ideen* § 132, p. 304.

93 Cf. supra, el apartado 25: *Intuición, verdad y plenitud (Fülle)* de la segunda Parte, sección II.

94 Lo que Husserl caracterizaba fenomenológicamente como cumplimiento (*Erfüllung*) consistía, en realidad, en la vivencia de identidad (*Identitätserlebnis*), o conciencia de identidad (*Identitätsbewusstsein*) entre el objeto intuido y el pensado. Cf. *L.U.* II/2, Inv. VI, § 8, pp. 566ss.

95 Se trata de la auténtica *adaecuatio rei et intellectus*: «*das Gegenständliche ist genau als das, als welches es intendiert ist, wirklich "gegenwärtig"* oder *"gegeben"*» (*L.U.* II/2, Inv. VI, § 37, p. 647).

unos criterios de diferenciación, a saber: los grados de extensión (*Umfang*) o riqueza (*Reichtum*), de vivacidad (*Lebendigkeit*) y del contenido de realidad (*Realitätsgehalt*) de la plenitud[96]. Estos grados forman el humus sobre el que más tarde se constituirá el referido «método de la aclaración» a través del cual se termina midiendo la «"cercanía" y "lejanía" de la datitud» (*"Gegebenheitnähe" und "Gegebenheitferne"*)[97].

Todo lo dicho hasta ahora pone a descubierto el esfuerzo tan extraordinario que hay que realizar para acceder a la intuición. Heidegger lo expresó certeramente al insistir en la necesidad que tenemos de «librarnos del prejuicio de pensar que el hecho de que la fenomenología exija aprehender las cosas mismas sea decir que las cosas deben ser aprehendidas de un golpe, sin esfuerzo; más bien el profundizar en las cosas es un complicado proceso que ante todo ha de desmontar los prejuicios que impiden el acceso hacia las cosas»[98]. Aquí es donde empiezan a surgir, en mi opinión, las primeras diferencias a la hora de interpretar la misión de la fenomenología. En efecto, la propia fidelidad al principio máximo de ir a las cosas mismas exige, como hemos estado viendo, la fundamentación en la intuición como presencia directa e inmediata del objeto; pero esta presencia requiere, al mismo tiempo, haber resuelto previamente la controvertida cuestión de la objetividad. Recordemos una vez más que fue en este punto donde marraron muchos de los primeros seguidores del maestro juzgando el paso al idealismo como una radical claudicación de la primacía de la objetividad. La idea que he defendido a lo largo de este libro asegura, sin embargo, que Husserl ha identificado siempre la objetividad (*Gegenständlichkeit*) como el modo central de ser para la fenomenología, vinculándola desde el mismo umbral ya de las *Logische Untersuchungen* a la necesidad ineludible de efectuar un «retroceso a la intuición adecuada y plena (*Rückgang auf die adäquat erfüllende Anschauung*)»[99]. Es la intuición, por tanto, la que ofrece la seguridad metódica para lograr que el objeto se presente en su datitud como él mismo. Al contrario de lo sostenido por algunos pensa-

96 Cf. *L.U.* II/2, Inv. VI, § 23, p. 614.

97 Cf. *Ideen* I, § 67, pp. 141ss

98 Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*... o.c. en *GA*, II, Band 20, p. 36.

99 *L.U.* II/1, «Einleitung». p. 27 El «regreso a las fuentes originarias de la intuición (*Rückgang auf die originären Quellen der Anschauung*)» era también, si se recuerda, el objetivo que presidió la marcha en la investigación de los iniciadores de la fenomenología. Cf. «Vorwort» zum *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1 (1913)... o.c., *Hua* XXV, p. 63s

dores[100], pienso que la objetividad en Husserl no constituye la base sobre la que se fundamenta el problema de la evidencia. Tal vez la cuestión que habría que seguir planteándose fuera, en todo caso, la de saber si el dato de que las cosas se nos dan necesariamente bajo la figura de su objetivación constituida no establece, finalmente, sino una presunción que debería ser rigurosamente demostrada en toda su amplitud[101].

En todo caso, ninguna de las afirmaciones realizadas por Husserl en este orden de ideas deben interpretarse como si se tratase de tesis con carácter metafísico-realista o meras afirmaciones acerca de la existencia real (*reales Dasein*)[102]. Para el fundador de la fenomenología, la tarea de resolver la cuestión de la existencia y naturaleza del "mundo exterior" corresponde siempre a la iniciativa de la metafísica[103]. Lo que sucede es que esta pretendida «neutralidad metafísica» no está exenta de dificultades de las que he venido alertando en el curso de mi exposición[104]. En principio, la tarea fundamental de la fenomenología consiste en llevar a cabo no tanto una explicación (*Erklärung*), cuanto la

100 He hecho alusión ya al caso particularmente relevante de Leszek Kolakowski para quien la afirmación de la conciencia trascendental como criterio absoluto de certeza significa básicamente su entronización como fuente constituyente de la racionalidad y de la objetividad por parte de Husserl. Como dije entonces, la "búsqueda de la certeza" absoluta se convierte para este autor en la causa principal que ha motivado al iniciador de la fenomenología a plantear la necesidad de eliminar cualquier barrera y cualquier puente entre la percepción y la cosa. El acceso a la inmediatez absoluta entre el acto de conocimiento y su contenido pasa a considerarse a partir de ese momento como la única posibilidad para fundamentar válidamente la racionalidad y la certeza absoluta. Lo que sucede es que este acceso inmediato del sujeto al objeto por encima de toda duda sólo puede lograrse, a su vez, cuando se considera que «la objetividad no es un "reflejo" de los objetos (si lo es, el problema del puente sigue tan insoluble como siempre), sino algo que los constituye» (Leszek Kolakowski, *Husserl y la búsqueda de la certeza*... o.c., p. 62.). En este sentido, no resulta extraño que la intuición husserliana, vista como clave de interpretación para la certeza, haya podido ser interpretada finalmente como un camino fuera del discurso, una especie de «esfera particular de la experiencia» que imposibilita toda comunicación sobre el contenido último del conocimiento. Kolakowski llegará a hablar, incluso, del trasfondo más religioso que intelectual con el que Husserl ha planteado este proceso de búsqueda radical (Cf. Ibíd., pp. 27ss, 63, 71s.).

101 Cf. Jean-Luc Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*... o.c., p. 8.

102 «No se deberá olvidar naturalmente que *real* (*wirklich*) no se afirma en tanto *existente fuera de la conciencia* (*außerbewußtseiend*), sino en cuanto *no meramente mentado* (*nicht bloß vermeintlich*)» (*L.U.* II/2, Inv. VI, «Beilage: *Äußere und innere Wahrnehmung. Physische und psychische Phänomene*», p. 775).

103 Cf. *L.U.* II/1, «Einleitung», § 7, p. 26.

104 Cf. supra, el comienzo del apartado 10: *La concebible aniquilación del mundo* de la segunda Parte, sección II.

mera clarificación (*Aufklärung*) fenomenológicamente descriptiva de los datos que entran en su consideración[105]. Levinas terminará constatando significativamente la enorme distancia que separa las posiciones de Husserl y Bergson en relación al tema de la intuición. Este último, por ejemplo, reconoce el alcance metafísico que supone siempre el esfuerzo de alcanzar la intuición y su estrecha vinculación al acto de libertad. Para nuestro autor, en cambio, la intuición filosófica en Husserl «no es, como en el bergsonismo o en las "filosofías de la vida", un acto en el que todas las fuerzas vitales estén comprometidas, acto que juega un papel importante en el destino de la vida». La intuición husserliana acabará separándose de esa misma vida a la que siempre pretendió aspirar. Levinas comienza así a mostrar los primeros indicios de lo que será su futuro distanciamiento con el maestro. La reducción fenomenológica, por ejemplo, representa ese acto puramente teórico que «el hombre realiza *bruscamente*» *en* la actitud natural con vistas a reflexionar sobre la vida. Se exigiría, pues, una explicación previa de esta inversión. Pero esta posibilidad, lamentablemente, no ha sido en absoluto contemplada por el maestro: «El problema metafísico de la situación del homo philosophicus –termina diciendo nuestro autor– no es expuesto por Husserl»[106]. Todas estas razones llevan a Levinas a la necesidad de completar su estudio de la intuición filosófica con el análisis de la reducción fenomenológica.

6. Intuición y reducción fenomenológica

Lo primero que hay que precisar es que la conciencia psicológica y la conciencia fenomenológica no son idénticas. No se trata de dos conciencias diferentes, sino de estudiar en distintos sentidos la que "numéricamente" es la misma conciencia. Mientras la fenomenología, en tanto filosofía, «estudia la conciencia pura, la otra, psicología, estudia la conciencia "naturalizada"»[107]. La confusión en este terreno fue, como se sabe, objeto de numerosas controversias de las que no pudo liberarse ni siquiera el propio Husserl. A este malentendido contribuyó, sin duda alguna, la denominación como psicología descriptiva con la que en un principio se catalogó a la fenomenología. Esta denominación no favorecía en

105 Cf. *L.U.* II/2, Inv. VI, § 65, p. 729; *L.U.* II/1, «Einleitung», §§ 1 y 7, pp. 6 y 27s respectivamente; Ibíd., Inv. II, § 6, 124.

106 *THI*, p. 203.

107 *THI*, p. 208. Cf. *Ideen* I, § 33, pp. 67s.

absoluto su necesaria distinción con las investigación llevadas a cabo por los discípulos de Brentano y la escuela de Dilthey en general[108]. Las correcciones introducidas a la luz de la teoría de las "reducciones fenomenológicas" subsanaron, en parte, estos errores. Esta aclaración permite ahora que comprendamos mucho mejor el sentido preciso en el que Levinas habla de la "actitud psicológica". Con este término, nuestro autor se refiere, obviamente, a «la psicología fenomenológica, que se limita al estudio del sentido intrínseco de la inmanencia, pero que admite el paso a la psico-física y a la psico-fisiología. Se trata de la fenomenología, en general, opuesta a la fenomenología pura»[109]. Pues bien, la distinción entre el Ego psicológico y el Ego trascendental (que Brentano no llegó nunca a realizar de forma nítida) será la que permita el hallazgo decisivo de una conciencia de la que ha desaparecido cualquier dato empírico que la determine específicamente y la vincule a la mera naturaleza. A esta conciencia pura o conciencia trascendental accedemos, pues, a través de la operación denominada igualmente como ἐποχή trascendental. Esta operación se descompone metódicamente, a su vez, en diversos pasos que son los que le otorgan, precisamente, su carácter progresivo[110].

Levinas termina aclarando el sentido de esta operación cuyo principal mérito consiste, según él, en «haber mostrado (aunque no sea más que negativamente) que la existencia de la conciencia, y su relación al mundo, deben concebirse sobre un tipo totalmente diferente de la existencia de una parte en su todo»[111]. Esta afirmación no se entiende sin tener en cuenta el error principal de Descartes que consistió en concebir la conciencia como una sustancia que forma parte del mundo[112]. Ya he comentado suficientemente las diferencias fundamen-

108 Husserl rectifica relativamente pronto este error y de ello da cuenta ya el prólogo de la segunda edición de las *Investigaciones.* Cf. *L.U.* I, pp. 12s. Sobre esta corrección en la autocomprensión husserliana de la fenomenología cf. Henning Peucker, *Von der Psychologie zur Phänomenologie. Husserls Weg in die Phänomenologie der "Logischen Untersuchungen"*... o.c., pp. 168ss.

109 *THI*, p. 207 n.144. Véase a este respecto la precisión realizada por Husserl en el Apéndice de las *Investigaciones* acerca de los equívocos que provoca el término "fenómeno" (*Erscheinung*) y la consiguiente formulación del significado exacto que debe darse a la fenomenología en general y a la propia fenomenología pura en cuanto investigación *puramente inmanente* de las vivencias consideradas tal como ellas son en sí mismas. Cf. *L.U.* II/2, Inv. VI, «Beilage: *Äußere und innere Wahrnehmung. Physische und psychische Phänomene*», p. 765.

110 Cf. *Ideen* I, § 33, pp. 68s.

111 *THI*, p. 208.

112 Descartes, en efecto, identifica desde el comienzo de sus *Meditaciones* al ego dado apodícticamente con el alma que forma parte de la naturaleza. Cf. *Médita.* II. Del error cometido por Descartes se hacen eco tanto Husserl como Levinas. Cf. «Sur les "*Ideen*" de M. E. Husserl»... o.c., en *IH*, p. 68; *FtL*, § 93, p. 238.

tales que separan la teoría husserliana de la reducción del camino cartesiano de la duda[113]. Mi interés ahora se centra, no obstante, en la pregunta formulada por nuestro autor cuando se plantea si en la noción de reducción no late, finalmente, la misma actitud provisional que preside la duda cartesiana. Recordemos que la tesis principal de Kolakowski se encaminaba básicamente en esta misma dirección al afirmar que la búsqueda radical de la certeza era la razón principal que ha obligado a Husserl a tener que considerar la reducción no como una suspensión temporal de la que se pueda retroceder una vez conquistados todos los resultados que ella nos proporciona, sino como el único y permanente modo de poder conservar, en el interior de sus eternos paréntesis, el ámbito ganado de la inmanencia al que había que considerar, por otra parte, como el ámbito en el que se consigue alcanzar justamente la plena, segura y absoluta certeza[114]. También Levinas, no se puede negar, defenderá la tesis de que la reducción, «lejos de ser una actitud provisional, tiene un valor absoluto para Husserl»[115], aunque las conclusiones que se derivan de esta idea sean, en su caso, bastante diferentes de las que nos presentaba el filósofo polaco.

El Husserl de las *Meditaciones Cartesianas* puede afirmar ya, ciertamente, que «la fenomenología es eo ipso *idealismo trascendental*»[116]. Lo de menos ahora será saber si el paso al idealismo dado por el maestro estaba ya implícitamente contenido en las bases iniciales de su doctrina o si, por el contrario, fue un resultado que podría perfectamente haber evolucionado en otro sentido como de hecho pretendieron muchos de aquellos discípulos que decidieron orientarse definitivamente hacia el realismo. Esto es algo que ya tuve ocasión de debatir dejando clara, espero, la posición adoptada por nuestro autor en favor de una interpretación continuista en la que el desarrollo del pensamiento husserliano es contemplado de modo esencialmente coherente y unitario. Levinas, en efecto, todavía defendía por estas fechas la llamada «unidad de la inspiración fenomenológica»[117] sin que esto suponga, en absoluto, negar el valor a los denodados esfuerzos que Husserl realiza a partir de 1905, en pleno período de crisis intelectual, en vistas a redefinir *ex novo* la tarea y la idea misma de la fenomenolo-

113 Cf. supra, el apartado 11: *Remotio cartesiana y reducción husserliana* de la segunda Parte, sección II.

114 Cf. Leszek Kolakowski, *Husserl y la búsqueda de la certeza...* o.c., p. 62.

115 *THI*, p. 213.

116 *CM*, § 41, p. 118. No hay que olvidar que este camino llega, incluso, a calificarse en el mismo comienzo de esta obra como un casi «*Neu-Cartesianismus*» (Ibíd., § 1, p. 43).

117 *THI*, pp. 151s.

gía[118]. Fue en ese período, justamente, cuando se comenzó a elaborar el principio rector del método fenomenológico, esto es, la idea de la reducción fenomenológica[119]. En cualquier caso, el problema del que ahora voy a pasar a ocuparme es el que se pregunta si en el idealismo trascendental es posible salir finalmente de la reducción.

En un momento determinado, Husserl ha entendido que la fenomenología debía incluir en su interior, como uno de sus elementos constituyentes más imprescindible, a la reducción fenomenológica. El punto de partida de su idealismo trascendental sostiene la tesis, en efecto, de que sólo la conciencia ha de ser tenida como apodíctica y que la existencia del mundo, en cambio, debe quedar reducida al no poder ser considerada de este mismo modo. De lo que se trata ahora es de extraer las consecuencias ontológicas (si es que las hubiere finalmente) que se derivan de esta tesis. La resolución de esta cuestión va a depender, en principio, del punto de vista que se adopte a la hora de acometer la reducción. Se puede poner el acento, en primer lugar, en la existencia real del ser que se excluye o queda al margen cuando este ser del mundo es puesto entre paréntesis. Decimos entonces que hemos prescindido del mundo real, el que existe de veras más allá de toda intencionalidad. Otra posibilidad es adoptar, en segundo lugar, la perspectiva que trata de descubrir el ser que aparece a la conciencia como fenómeno presente tras la reducción, es decir, la conciencia intencional de mundo o, dicho de otra forma, el mundo como correlato que se obtiene cuando se desconecta el mundo real existente y aparece el objeto meramente intencional. Según Husserl hay que hablar del objeto que *es* meramente intencional, pero que *no es* el objeto real. Pues bien, lo que intentamos averiguar es qué significado debe conferirse al objeto intencional en relación con el objeto real empírico. Dicho nuevamente, se trata de descubrir si de la reducción se deriva algún tipo de consecuencias ontológicas o si, por el contrario, hay que considerar esta teoría como ontológicamente neutral.

Ya he insistido en que el interés de la primera edición de las *Investigaciones* se decantaba en relación a la conciencia prescindiendo de la coincidencia entre el objeto intencional y el empírico (realismo metafísico). Lo que sucede, a la

118 Cf. la introducción de W. Biemel a Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*.. o.c., *Hua* II, p. Is.

119 El hilo conductor en la investigación será, a partir de ese momento, el tratar de resolver el complicado tema de la *constitución* de objetos en la conciencia. Las dos ideas, la de la reducción fenomenológica y la de la constitución, aparecían sistemáticamente vinculadas, como ya he dicho, en las lecciones dictadas en 1907. Cf. Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*... o.c., en *Hua* II.

altura sobre todo de *Ideas* I, es que el objeto intencional pasa a diferenciarse del real empírico aunque conservando la intencionalidad (idealismo). Para Husserl, acabo de señalarlo en el párrafo anterior, decir que el objeto es meramente intencional «significa que existe la intención [...] pero *no* el objeto». Con ello, lo único que se está pretendiendo poner de manifiesto es, en mi opinión, que el objeto intencional tiene, efectivamente, una existencia (la "existencial intencional") y que ésta se sitúa, además, al margen de la existencia que se le pudiera atribuir como objeto real empírico de veras. Esta idea va a verse corroborada a renglón seguido cuando se diga que «si existe, por otra parte, el objeto intencional, no existe meramente la intención, el mentar, sino *también* lo mentado»[120]. Es importante precisar que el contexto en el que se insertan estas afirmaciones es el famoso apéndice de la V *Investigación* pues es allí, justamente, donde se rechaza con toda rotundidad el intento de establecer una distinción entre el objeto intencional y el objeto real y trascendente. De lo que se trata, entonces, es de confirmar si el objeto meramente intencional y el real no se refieren, en última instancia, sino al mismo objeto.

En el fondo, la crítica de Husserl se dirigía, como ya he dicho, contra la teoría triádica de la intencionalidad defendida por Twardowski introduciendo la posición mediadora del objeto intencional. Dicho objeto es considerado, en principio, como representante intramental del objeto real al que se dirige la intención[121]. Frente a esta teoría, el iniciador de la fenomenología sostiene «que el objeto intencional de la representación es *el mismo* que su objeto real y, dado el caso, que su objeto exterior, y que es un *contrasentido* distinguir entre ambos»[122]. La posición de Twardowski no constituye, en realidad, sino una versión más de la *teoría de las imágenes* cuyo principal error consiste, según se ha visto, en interpretar el contenido de la conciencia en tanto imagen que hace las veces de representante de la cosa misma de "fuera". En el caso de la percepción, por ejemplo, lo que percibiríamos realmente no serían las cosas del mundo sino las sensaciones. Pero si tomamos en serio la intencionalidad tal como nos ha enseñado Husserl, nos damos cuenta entonces que lo que percibimos no son las sensaciones, sino el objeto. Aprehendemos ciertamente las sensaciones, pero las interpretamos para de este modo terminar percibiendo, sobre la base que ellas mismas nos suministran, las cosas del mundo a las que permanentemente esta-

120 *L.U.* II/1, «Apéndice a los parágrafos 11 y 20» de la V *Investigación*, pp. 439s.

121 K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellung*... o.c.

122 *L.U.* II/1, «Apéndice a los parágrafos 11 y 20» de la V *Investigación*, p. 439. La cursiva es suya.

mos dirigidos. A lo largo de mi trabajo he venido repitiendo que la principal novedad de la fenomenología husserliana no es otra, a los ojos de Levinas, que la transformación radical a la que el maestro somete la vida consciente. Lo que en este momento pretendo destacar es, precisamente, el valor ontológico que nuestro autor concede a esta transformación.

La posición levinasiana con respecto a la reducción es que no se trata, en ningún caso, de una actitud provisional. La reducción, dice nuestro autor, «tiene un valor absoluto para Husserl que quiere remontar al ser absoluto, a la fuente de todo ser, que es la vida»[123]. En este orden de cosas, indiqué ya que la conciencia no debería ser entendida nunca en el sentido del idealismo de Berkeley, como si estuviéramos ante una especie de mundo cerrado con un tipo de existencia idéntica, al fin y al cabo, a la de la cosa[124]. Es cierto, sin embargo, que Husserl ha afirmado la realidad absoluta de la conciencia frente a la realidad meramente fenoménica de lo trascendente. Pero esto no puede confundirse, bajo ninguna circunstancia, con las tesis que defiende el fenomenismo del obispo anglicano en línea con el giro del objeto al sujeto realizado por Locke. La esencial "independencia"[125] que el fundador de la fenomenología predica acerca de la existencia del dominio de las vivencias como «universo del ser absoluto» respecto a todo ser del mundo o de la naturaleza, no debería esgrimirse ya nunca más como argumento a favor de aquella tesis sobre el posible olvido del ser real del mundo por parte de Husserl. Recordemos que la base para esta incorrecta interpretación se encontraba en aquellos pasajes en los que el ser del mundo espacio-temporal limitaba su existencia a la puramente fenoménica, esto es, a la de «mero ser intencional»; un ser que pone la conciencia pero que más allá de esto «no era nada»[126]. Frente a esta posibilidad, he venido reiterando la pretensión fundamental de la fenomenología de facilitar, desde un inicio, la "recuperación del mundo". No se puede hablar, por tanto, de un olvido del ser del mundo en Husserl, sino de un intento por recuperar la apodicticidad que vulnera precisamente la presencia de su aparecer ante nosotros. Es esta falta de apodicticidad la razón que le ha conducido a considerar, exclusivamente, su existencia en tanto reducida. En la reducción se decide, en un acto de soberana libertad, detener la mirada únicamente en el ser que aparece (teniéndolo en cuenta, además, sólo en

123 *THI*, p. 213.

124 Cf. *THI*, p. 50.

125 Cf. *Ideen* I, § 51, pp. 108s.

126 Cf. *Ideen* I, § 49, p. 106. Pilar Fernández presenta otros textos de Husserl en esta misma línea interpretativa en la que el idealismo puede llegar a ser entendido de forma extrema y equivocada cf. Pilar Fernández Beites, *Fenomenología del ser espacial...* o.c., pp. 570ss.

tanto que aparece) y cancelamos la posibilidad, por tanto, de referirnos a su existencia real al poner entre paréntesis su ser trascendente. No realizamos, pues, ningún pronunciamiento sobre el mundo real de veras, pero esto no significa que prescindamos o nos olvidemos de su ser, ni que sustituyamos tampoco su existencia real por el fenómeno de mundo en cuanto mero ser para la conciencia.

Pues bien, el auténtico principio de todo el pensamiento de Husserl estaría constituido, según Levinas, por la tesis del valor ontológico inherente a la subjetividad y a su sentido intrínseco según la cual «ser es ser vivencia, es tener un sentido en la vida». Así habría que comprender, sigue diciendo nuestro autor, el objetivo de una reducción que «no se esfuerza tampoco en realizar una simple abstracción [...] imaginando una conciencia sin mundo; más bien, al contrario, nos descubre nuestra vida verdaderamente concreta»[127]. Levinas apuesta así, sin dudarlo, por aquella segunda interpretación, ciertamente positiva, que vimos se podía tener respecto a la reducción. Se trata, en efecto, de poner el acento no tanto en la existencia real del ser que se excluye, este ser del mundo puesto entre paréntesis, cuanto en el descubrimiento del ser que aparece a la conciencia como fenómeno logrado tras la reducción. Nos fijamos, pues, en la conciencia intencional de mundo, consideramos el mundo en su calidad de correlato que se obtiene como rendimiento cuando se desconecta su existencia real existente y nos detenemos exclusivamente en el aparecer del objeto meramente intencional. Con todo, Levinas no omite que no han faltado voces levantándose contra esta operación viendo en ella «una especie de abstracción, una cierta vacilación en el concepto de conciencia» y de las que Husserl sería el máximo responsable.

Como vemos, detrás de estas críticas vuelve a resurgir la sombra de aquella posibilidad contemplada por Husserl de poder concebir una conciencia sin mundo. Es cierto, por una parte, que el espíritu general de la filosofía husserliana trasluce permanentemente la indispensable necesidad que la conciencia tiene del mundo en cuanto ésta ha de considerarse siempre como conciencia de algo. La importancia que Husserl concede a la intencionalidad trascendente resulta, en este sentido, verdaderamente incuestionable llegando hasta el extremo ya dicho de concebir la propia intencionalidad interna, incluso, de manera prácticamente análoga a la primera. Más aún, sabemos ya que en un momento determinado Husserl ha podido contemplar, igualmente, la idea de una inmanencia pura y de que la conciencia, en consecuencia, pudiera llegar a existir sin mundo. Pues bien, fue en virtud de esta "indecisión", o de esta "oscuridad",

127 *THI*, p. 213.

que la reducción pasó a comprenderse, según Levinas, como «un retorno a una conciencia sin mundo»[128]. Para juzgar correctamente este problema debemos volver a remontarnos ahora a los análisis que llevamos a cabo sobre la posibilidad de la aniquilación del mundo (*die Weltvernichtung*) que Husserl formulara en el famoso párrafo 49 de *Ideas* I.

El origen real de esta posibilidad se situaba en la distinción radical entre la existencia inmanente y la trascendente introducida por el fundador de la fenomenología apoyándose en el carácter dudoso de la percepción trascendente[129]. La afirmación de Husserl no debía entenderse, sin embargo, como una tesis escéptica. No se trata, en efecto, de decir que el mundo sea dudoso, ni que existen motivos racionales para dudar de nuestras propias experiencias, sino que lo que se defiende es, única y exclusivamente, la situación de concebir una duda a este respecto. Es esta una posibilidad examinada, además, como una situación de principio (*als prinzipielle*), es decir, como una posibilidad que nunca puede ser excluida del todo en el orden del conocimiento. En este preciso aspecto residía, para Levinas, la principal novedad del planteamiento de Husserl por cuanto sus afirmaciones no se referirían tanto al conocimiento cierto o incierto que podamos tener de la existencia del mundo, cuanto a la posibilidad de "no ser" que es inherente siempre a la cosa exterior. Nuestro autor llegaba a hablar, literalmente, de la "nada" (*néant*) que recelaba la cosa material, dada la contingencia y relatividad con la que ella se presenta a nosotros y que constituye, en última instancia, aquella negación posible que comporta su propio modo de existir[130]. A pesar de la innegable confusión que reina en este asunto, la opinión que he estado tratando de defender es que el nivel de duda al que Husserl se enfrentaba en el párrafo en cuestión no era, principalmente, el que considera la posibilidad de que la existencia (presente o futura) de este mundo no exista, sino el que cuestiona la esencia del mismo desde el punto de vista cognoscitivo, es decir, el que plantea que el mundo pueda no ser en verdad tal como aparece[131].

128 *THI*, p. 214

129 Cf. *Ideen* I, § 46, pp. 96ss.

130 Cf. *THI*, p. 47.

131 Una brillante reformulación fenomenológica de los dos niveles de duda que subyacen en este planteamiento se puede encontrar en Pilar Fernández Beites, *Fenomenología del ser espacial*... o.c., pp. 541-564. Me permito remitir, igualmente, a los pertinentes análisis de la introducción de Elisabeth Ströker a las *Cartesianische Meditationen* (Hamburg: Felix Meiner 1977) pp. XXIIIss. La bibliografía fundamental sobre el problema de las diferencias y similitudes que se pueden establecer entre el camino cartesiano de la duda y las afirmaciones de Husserl sobre la dubitabilidad del mundo la ofrecí ya en el apartado 11: *Remotio cartesiana y reducción husserliana* de la segunda Parte, sección II.

El tratamiento que he estado haciendo de este problema pretendió mostrar, básicamente, la estrecha vinculación en la que se hallaban las tesis ontológicas que Levinas ofrece en relación a lo que él mismo denomina como "negación" inherente a la cosa y las afirmaciones husserlianas sobre la posibilidad de la aniquilación del mundo. Como tarea previa me impuse la labor de establecer las diferencias fundamentales entre los caminos emprendidos por Descartes y Husserl. El resultado al que llegué, con la ayuda valiosísima que me prestó el enfoque comparativo de Heidegger, fue que mientras el camino de duda cartesiano tenía como meta el acceso al cogito con el propósito inmediato de encontrar un *absolutum* que sirviera de fundamento inicial a la deducción, la operación de reducción husserliana nos conducía, en cambio, hasta el descubrimiento de la conciencia pura considerada, a partir de ese preciso instante, como región absoluta a la que el ser del mundo se encuentra íntegramente referido[132]. Pues bien, en este mismo marco defendí la tesis de que la pretensión última de Husserl no sería otra que la de estudiar la posibilidad de poder concebir una duda acerca del mundo pero sin que esto supusiera cuestionar, en absoluto, la propia existencia de la conciencia. Más aún, el objetivo último trazado por el fundador de la fenomenología en su argumentación era, precisamente, el de fijar «la conciencia absoluta como residuo de la aniquilación del mundo» (como reza el título mismo del párrafo en cuestión), es decir, como el lugar en el que el ser del mundo llega, finalmente, a cobrar algún sentido.

Se puede decir, para concluir, que lo que Husserl sostiene al hablar de la aniquilación del mundo no es sino la posibilidad de que la decepción en la experiencia de mundo sea total. Esta idea se fundamenta, a su vez, en el carácter inadecuado que posee la cosa como consecuencia de la infinitud con la que ella es experimentada en el proceso perceptivo. Este aspecto concreto conforma, además, el rasgo que determina la posibilidad también de que se pueda sufrir, en último extremo, una decepción al producirse un incumplimiento de la experiencia originaria[133]. En todo caso, la meta perseguida por Husserl en su reflexión

132 «La conciencia no es para Husserl el punto de partida para una cadena de demostraciones, sino que la conciencia misma es un *absolutum* en el sentido de una región privilegiada del ser (*ausgezeichnete Seinsregion*)» (Martin Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*... o.c. en *GA* II, Band 17, p. 263).

133 «Es completamente concebible –dice Husserl– que no sólo en detalle se descomponga una experiencia en mera apariencia por obra de la incoherencia [...] que el experimentar esté plagado de incoherencias no rectificables (*unausgleichbare Widerstreiten*) y, no sólo para nosotros, sino en sí no rectificables; que, de repente, la experiencia se presente reacia a la exigencia de mantener en concordia sus posiciones de cosas; que pierda su conexión el reglado y firme orden de escorzos, apercepciones y fenómenos –que no haya mundo» (*Ideen* I, § 49, p. 103.).

continúa siendo la de mostrar que aún en el caso de que el ser de la conciencia quedara necesariamente modificado por una posible destrucción del mundo (en el sentido exacto que acabo de precisar) no cabe duda que esto no supondría, bajo ningún concepto, ningún quebranto ni menoscabo para la existencia de la propia conciencia. En una palabra, aunque el mundo dejara de existir, seguiría habiendo conciencia dado que el ser inmanente es, frente al trascendente, un ser indudable, un «*ser absoluto que, por principio, nulla "re" indiget ad existendum*»[134].

Vistas así las cosas, necesité demostrar que con la hipótesis de la destrucción del mundo no se estaba proponiendo anular, al mismo tiempo, el fenómeno de mundo. Mi interpretación entonces defendió que del hecho de poder experimentar que no haya mundo no se debía concluir, ni mucho menos, la desaparición de la percepción que tengo de él. La cuestión consistía en averiguar hasta qué punto se puede considerar completa esta incapacidad de determinar con coherencia lo que aparece como mundo[135]. En principio, las reflexiones de Husserl nunca deberían llevarnos a afirmar la sola existencia de la conciencia. La absolutización de la conciencia no supone sino que la existencia del mundo exterior es, *toto coelo*, diferente al de aquella; y esta tesis no puede confundirse, como he insistido ya, con el planteamiento defendido en el fenomenismo de Berkeley, por citar sólo un ejemplo. El método fenomenológico, al describir el mundo exterior, se encuentra con el dato de su no apodicticidad y en virtud de esta falta decide comenzar considerando, exclusivamente, su existencia en tanto reducida. La fenomenología, por tanto, ni interpreta la realidad, ni la niega tampoco, deteniendo sus análisis exclusivamente en el ser que aparece.

El mundo que se tiene aquí en cuenta es, por tanto, el mundo como fenómeno que aparece al cancelar la posibilidad de referirse a su ser trascendente puesto entre paréntesis. Ya he adelantado que, para Husserl, un seguimiento fiel y escrupuloso de todos y cada uno de los pasos fijados en el itinerario fenomenológico exige del filósofo, ciertamente, «una renuncia radical al mundo». Lo que sucede es que esta pérdida no está pensada, insisto nuevamente, sino como la condición necesaria para ganar la «verdadera realidad»[136].

134 *Ideen* I, § 49, p. 104.

135 Según Pilar Fernández Beites, Husserl habría confundido la existencia del mundo en el orden ontológico-real y la específica esencia fenomenológica del mundo. Cf. *Fenomenología del ser espacial...* o.c., p. 555.

136 Cf. *Erste Philosophie* (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der Phänomenologischen Reduktion... o.c., *Hua* VIII p. 52; *CM,* § 64, p. 183

No cabe duda que la tesis más discutida de la fenomenología es la que afirma que «el mundo mismo tiene todo su ser como un cierto "sentido" que presupone la conciencia absoluta como campo de la donación de sentido (*Sinngebung*)»[137]. Aquí radica, ciertamente, el principal escollo del idealismo trascendental propuesto por Husserl y que conecta directamente con el discutido concepto de constitución. El "ser" o la existencia del mundo se convierte, tras la reducción, en un determinado "sentido" en el que implícitamente está reconociéndose su propia constitución *en* y *para* la conciencia. En adelante, esta conciencia trascendental se convertirá en el ámbito absoluto y universal, la única esfera, por tanto, que puede tener una existencia autofundante. Como he dicho, la conciencia trascendental no representaba para el maestro un punto de partida al modo cartesiano, sino un verdadero *absolutum* en el sentido de una región privilegiada del ser (*ausgezeichnete Seinsregion*) según advirtiera Heidegger. El ideal típicamente moderno de la subjetividad lograba alcanzar así una de sus máximas manifestaciones al concebir la conciencia como «fuente de toda razón y sinrazón, de toda legitimidad e ilegitimidad, de toda realidad y ficción, de todo valor y contravalor, de todo acto y dejación [...] en ella se encierran la quintaesencia del "alma", del "espíritu", de la "razón"»[138]. A Husserl, ciertamente, no se le puede comprender satisfactoriamente sino se tiene en cuenta la perspectiva eminentemente racionalista con la que ha arrostrado todos y cada uno de los problemas de la filosofía. En este sentido, considero que el intento de la fenomenología representa, sin asomo de duda, el último esfuerzo del siglo XX por descifrar la realidad tomando como base un racionalismo de tipo universal. Se trata, una vez más, de asumir desde el mismo inicio de la reflexión filosófica el presupuesto incuestionable de la existencia de una racionalidad en tanto capacidad máxima que el hombre tiene para poder acceder al esclarecimiento último y definitivo de la realidad. Desde esta misma perspectiva me permití ya caracterizar al maestro como un hombre de la *Aufklärung* y defender, igualmente, mi interpretación de la aportación filosófica de Levinas como un ensayo, precisamente, en aras a reformular radicalmente el programa diseñado por la modernidad. Lo primero que habría que demostrar sería, por tanto, la validez de este presupuesto básico del absoluto epistemológico y su intrínseca vinculación con la subjetividad.

Es cierto, por otra parte, que el peso de la conciencia en Husserl no es tan sustantivo como para ser capaz de crear u originar la realidad. La constitución

137 *Ideen* I, § 55, pp. 120s.
138 *Ideen* I, § 86, p. 196.

del "mundo" en y para la conciencia no es sino el reconocimiento del sentido del que él se halla internamente dotado. Pero es evidente, sin embargo, que la primacía de la conciencia llega en este autor a tal extremo, que si por algún motivo ésta fuera suprimida, podría pensarse que el propio mundo desaparecería igualmente con ella. Y el problema que entonces se plantea sigue siendo cómo salir de mi isla, es decir, la delicada cuestión del solipsismo y de la existencia del alter ego. Tal vez sea ésta la razón última por la que Levinas decida concluir su tesis haciendo mención de estas cruciales dificultades. Sabido es que ellas constituirán, además, el meollo central de la crítica que nuestro autor realizará en un futuro a la fenomenología. En todo caso, éste es el motivo fundamental que me ha decido a mí también a dedicar la tercera y última parte de mi trabajo al anunciado tema de la intersubjetividad[139]. Antes de entrar de lleno a esta delicada cuestión me permito presentar unas breves conclusiones a modo de balance final en las que pretendo reflejar los principales presupuestos desde los que he encarado mi tarea y los avances conseguidos finalmente en esta investigación.

Conclusiones

Desde el comienzo mismo de esta segunda parte de mi libro supe que la tarea de fondo a la que me entregaba no debía consistir únicamente en determinar la obviedad de que el pensamiento de Levinas había arrancado de la fenomenología de Husserl, sino en algo que me parecía mucho más relevante desde mi punto de vista: Se trataba de decidir si esta particular filosofía en su profunda radicalidad podía seguir todavía considerándose al fin y al cabo como fenomenología. Toda la cuestión dependía, naturalmente, del sentido y de la extensión que se quisiera dar a este término. Si con él se define a la doctrina estrictamente husserliana es claro que Levinas no puede catalogarse, sin más, como un simple continuador de las tesis del maestro *avant la lettre*. La cosa tampoco parece que se aclare mucho más manejando un concepto amplio de fenomenología en el que tengan cabida, incluso, las múltiples y, en buena medida, heterodoxas derivaciones, que este movimiento ha provocado a lo largo de su existencia. Esta resistencia a dejarse encasillar en la estela de herencia tan vasta constituyó, en gran medida, la razón última que me decidió a abordar con la máxima minuciosidad posible la prolongada y paciente iniciación de Levinas en la fenomenología.

El objetivo en esta parte central de la obra, por tanto, estuvo claramente definido desde el inicio mismo de su redacción: Había que mostrar hasta qué punto y en qué medida la filosofía temprana de Levinas había resultado fecundada por la fenomenología de Husserl. Pero para poder analizar e, incluso, proseguir el pensamiento fenomenológico *de* Levinas se requería, en mi opinión, haber conseguido definir previamente la interpretación que él había realizado a su vez de la misma fenomenología husserliana. La investigación que acabo de llevar a cabo en esta parte que ahora concluyo ha tratado de caracterizar, exactamente, el sentido de la fenomenología tal como nuestro autor la recibió de manos del maestro al comienzo mismo de su itinerario intelectual. Reconocer la deuda contraída con el maestro no representó, sin embargo, más que un primer momento en un proceso de investigación que, aún teniendo clara en principio la meta a la que aspiraba, dejó entrever muy pronto la enorme y productiva riqueza que manaba internamente del caudal fenomenológico. Mi esfuerzo, aunque limitado, confía en sumarse así a la larga hilera de contribuciones españolas interesadas en la comprensión y el redescubrimiento de la obra de Husserl y de sus posibilidades.

Sacar a la luz la herencia que va de Husserl a Levinas ha sido, sin duda, uno de los propósitos fundamentales de las páginas anteriores. Es cierto que esta labor debería verse completada ahora urgentemente con un ejercicio comprensivo y sistemático de la "mutación" que parece anidar también en las propuestas posfenomenológicas de nuestro autor enjuiciándolas, además, a partir de sus internas virtualidades. En este sentido, creo que una de las contribuciones principales de mi obra consiste, precisamente, en haber puesto de manifiesto ese carácter peculiar y dinámico con el que Levinas fue asimilando la doctrina fenomenológica al tiempo que comenzaban a barruntarse ya en él muchas de las preocupaciones más acuciantes de su posterior filosofía. Si algo pretendió aportar mi investigación fue, precisamente, ese aspecto móvil, *in fieri*, del pensamiento levinasiano que, sin ignorar el largo y paciente esfuerzo que requiere siempre la inmersión en la problemática interna de la fenomenología, indica la radicalización interpretativa con la que nuestro autor terminará abordando la obra husserliana. Dicho claramente: Mi convicción más profunda es que desde el primer momento de su producción literaria, Levinas no ha cejado en señalar con toda sutileza esa concreta dirección en la obra de Husserl que le permitirá en un futuro llegar a trascenderla y desbordarla internamente más allá de los límites precisos previstos por el propio fundador de la fenomenología. Más aún, pienso que el proceso paulatino de radicalización del discurso filosófico de nuestro autor se halla estrechamente ligado al itinerario que él ha ido recorriendo en las diferentes etapas de su interpretación fenomenológica.

La hipótesis de la que he partido es que nos hallamos ante una influencia que supera la mera referencia instrumental a Husserl para convertirse en una de las claves más determinantes y permanentes en la filosofía de Levinas. Desde este punto de vista, una idea presidió claramente toda mi exposición: aquella que considera que la raíz fenomenológica, en sus distintas y escalonadas elaboraciones, no puede resultar, en absoluto, indiferente para la valoración del pensamiento levinasiano. Con ello no estoy afirmando, ni mucho menos, que toda la producción de nuestro autor tenga que acabar subsumida necesariamente bajo esa etiqueta común en la que muchas veces queda convertida la propia "fenomenología". Son numerosos los temas en Levinas, en efecto, que no permiten plantear directamente una clara derivación de la veta fenomenológica; y pretender lo contrario sería, en mi opinión, signo de un claro reduccionismo interpretativo. El error aquí consiste en encasillar precipitadamente a nuestro autor dentro de un marco muy restringido de problemas e ideas, a la vez que se niega de un plumazo la enorme incidencia que tuvieron en su itinerario intelectual otras obras y pensadores, otras disciplinas y discursos, otros contextos y mediaciones.

¿Porqué entonces mi interés por esclarecer hasta el fondo el comienzo del camino de Levinas en la fenomenología? Es sabido que Levinas pasa por ser uno de los primeros y mejores intérpretes del pensamiento del maestro y tampoco nadie duda ya, a estas alturas de la investigación, de la decisiva mediación histórica que significó para la naciente fenomenología francesa la labor pionera de nuestro joven autor. Filósofos como Sartre, Ricoeur o Henry no se podrían entender completamente sin el concurso de la obra más temprana de Levinas. Lo que sucede es que en la década de los treinta del pasado siglo el movimiento fenomenológico corría ya el riesgo de ser analizado, en principio, como un punto de partida que era necesario superar, si no abandonar del todo, ante el empuje intelectual sin parangón provocado por la novedad de un Heidegger ciertamente prometedor. Pues bien, en completo desacuerdo con la mayoría de la crítica, creo que la originalidad de la interpretación levinasiana de la obra de Husserl radica, sin embargo, en no haberse dejado arrastrar excesivamente por el influyente eco de aquella "revolución hermenéutica" con la que el autor de *Ser y tiempo*, según la idea extendida entre sus discípulos, parecía estar culminando el camino roturado tan sólo en sus inicios por Husserl.

Aquí radica, además, una de las razones que justifican la detención un tanto abrupta de mi análisis en el umbral de la producción más temprana y personal de Levinas. Es un hecho que la discusión a fondo con la obra heideggeriana comienza a hacerse presente en nuestro autor, de un modo ciertamente embrionario a la vez que prematuro para su tiempo, a partir de sus primeros escritos;

antes, incluso, de la cruda experiencia de la Shoah y de su confesión, también posterior, de haber sentido relativamente pronto la profunda necesidad de alejarse del clima en el que había quedado envuelta la citada filosofía. El conflicto con Heidegger, en efecto, se deja percibir ya, veladamente, en esas iniciales aproximaciones acerca *de la evasión* en cuanto correlato necesario de la «experiencia misma del ser puro». La ontología fundamental del autor de *Ser y tiempo* pasa a ser comprendida, de suyo, como la filosofía misma que va a ser replicada desde entonces hasta la extenuación. El programa filosófico apenas esbozado tanteará precozmente la posibilidad de emprender una salida o liberación original del primado del ser por medio de la apertura de una nueva vía que complete, de otro modo, la tarea del idealismo abandonando así, por ende, el ontologismo en el que había acabado sucumbiendo la filosofía occidental. Poco a poco irá vertebrándose en nuestro autor una decisión filosófica mantenida con radical coherencia hasta el final mismo de su discurso filosófico: la de la «posición» o «hipóstasis» del existente frente al ser puro, a la anónima existencia neutral y a la impersonal brutalidad del *hay.* Etapa ésta, ciertamente, en la que empieza a columbrarse de alguna manera el advenimiento del acontecimiento ético por excelencia, es decir, la primacía del Bien como trans-esencia significado ya, de hecho, en la inversión de los términos de la famosa diferencia heideggeriana: el privilegio, en definitiva, del existente en detrimento de la existencia. Desde esta perspectiva ¿no convendría leer la noción del *il y a* como sinónimo de esa esencia o es*a*ncia hiperbólicamente madurada en el Levinas de sus últimas producciones? Seguramente la propuesta de la *evasión* no constituya, de hecho, sino un primer ensayo por pasar a lo otro que el ser, o sea, a ir más allá de la esencia sólo que experimentado exclusivamente desde la óptica de la pura necesidad. En todo caso, la cuestión que resta aún por resolver consiste en averiguar, sin embargo, si la crítica que Levinas dirigirá en un futuro al ser como sinónimo del reino de expansión totalizante, y de la guerra misma, no encontraría un mejor interlocutor en la filosofía de la historia de Hegel que en la ontología fundamental de Heidegger. Un Heidegger con el que nuestro autor, por otra parte, ha compartido más de lo que él mismo pudo nunca llegar a admitir a pesar, incluso, de las indiscutibles diferencias que irremediablemente separan las posiciones filosóficas de ambos autores.

En principio, por tanto, resulta relativamente fácil comprobar que el camino que va de Husserl a Heidegger se transforma desde el inicio mismo de la carrera intelectual de nuestro autor en un retorno a las fuentes del maestro. Un tratamiento pormenorizado de la indudable mediación heideggeriana en los escritos levinasianos de los años treinta y cuarenta me habría conducido directa-

mente, sin embargo, a un horizonte de cuestiones y temas distinto y distante del previsto inicialmente para mi libro. Dentro de los propósitos generales marcados en la presente obra no estuvo nunca, en efecto, el decidir si en la producción filosófica de Levinas acaba teniendo más peso Heidegger que Husserl. En este sentido, hubiera sido igualmente aconsejable no sólo haber extendido mi labor investigadora analizando la fenomenología *de* Levinas en sus primeros escritos, sino haber planteado de idéntico modo, por ejemplo, el delicado problema de si nuestro autor entró a fondo o no en el debate con el mundo de la vida del último Husserl. Lo que sucede es que una relación con la fenomenología como la mantenida por Levinas a lo largo de toda su carrera intelectual en absoluto permite ser agotada en el corto espacio previsto para este libro. Lo cierto es que el corte de mi análisis de las obras de Levinas en el borde mismo en el que en ellas comienza a emerger la original peculiaridad y novedad de la interpretación fenomenológica de nuestro autor puede dejar en el lector cierta sensación de truncamiento. Mi decisión de interrumpir el comentario de los escritos levinasianos en el citado umbral obedece, en definitiva, al deseo de no querer viciar su recepción de la obra de Husserl con elementos nuevos, y tal vez extraños, que hubieran, probablemente, distorsionado sin remedio el núcleo fundamental de mi trabajo. Y es que a medida que iba avanzando en el examen de la lectura y de la interpretación levinasiana de la obra husserliana se hacía también cada vez más patente en mí la interna potencialidad que posee esta última. Quizá sea ésta la razón de fondo por la que la voz de Husserl ha ido alzándose paulatinamente en esta segunda parte por encima, incluso, de la de su intérprete. Por otro lado, la recepción de Levinas se perfilaba mayoritariamente, según he dicho, como una lectura interesada en privilegiar una determinada orientación; aquella que parece orientarse, precisamente, en dirección al filón que el propio fundador de la fenomenología habría abierto como pionero más allá de la objetividad constituible. El hecho es que la fenomenología *de* Husserl acabará convirtiéndose muy pronto en la fenomenología *de* Levinas a medida que éste último comience a sobrepasar claramente el propio horizonte filosófico husserliano.

A los ojos del joven Levinas, la obra madura de Husserl se presenta, sobre todo, como una "invitación al trabajo". El "descenso a las fuentes originarias de la intuición" se propone como ideal común y meta del análisis fenomenológico. Se trata del mundo primordial de la vida en la que ésta se toma tal como es vivida, o mejor aún, vivenciada. Este retroceso metódico se lleva a cabo a contracorriente de los hábitos del saber explicativo y consiste, en primera instancia, en una re-ducción a lo descriptivo puro, a los *fenómenos* elementales dados en su pura fenomenicidad. Así se explica también, entre otras causas, porqué el

vocabulario elegido por nuestro autor en sus primeros escritos filosóficos privilegia especialmente el campo semántico de la vida en detrimento (contra lo que podría parecer a primera vista) de cualquier otra gama de términos de raigambre puramente ontológica. El acento interpretativo de Levinas recae, por tanto, en el problema de la irreductibilidad de la vida. Lo relevante, con todo, es que nuestro autor cree haber encontrado posibles salidas al mismo en el propio Husserl. Desde esta perspectiva dos fueron los temas que acapararon relativamente pronto mi atención, a saber: el desbordamiento al que nuestro autor somete la intencionalidad y el problema de la intersubjetividad. La re-conducción de la intencionalidad hacia el sentido original otorgado por Husserl al que inicialmente aspiraba nuestro autor, se verá trocada en el futuro de su obra, sin embargo, en una radical rectificación que tendrá en la conciencia no-intencional su último y más originario destino. Desde mi punto de vista, esta radicalización empieza ya a vislumbrarse de modo explícito y ejemplarmente definitivo en la revalorización efectuada por Levinas de la sensibilidad como ámbito de predatitud pasiva. En todo caso, la conclusión básica a la que nos conduce el análisis de nuestro autor sobre la obra husserliana es que el acceso a las cosas mismas exigido como presupuesto incuestionable por la fenomenología, no significa, en absoluto, que éstas se aprehendan de un golpe. Se requiere un largo esfuerzo para llegar a la intuición. Lo que ocurre es que este esfuerzo de re-conducción hacia el ámbito ganado de la inmanencia parece no finalizar nunca por completo dado que la misma reducción o las reducciones, lejos de ser una actitud provisional, parece poseer en Husserl un valor absoluto y permanente. Pero aquí radica el verdadero problema porque lo que el maestro no hizo nunca fue impugnar el presupuesto fundamental que está a la base de toda su doctrina, a saber: la existencia incuestionable de una racionalidad concebida, además, en tanto capacidad máxima que el hombre posee para acceder al esclarecimiento último y definitivo de la realidad. Una realidad, por otro lado, que termina identificándose originariamente, además, con el sentido dado a la conciencia pura. Pues bien, la obra futura de Levinas no hará sino cuestionar precisamente este primado de la conciencia como único campo posible de sentido. Nuestro autor se une así al conjunto de voces que, desde Heidegger, vienen criticando el intelectualismo de la fenomenología de Husserl y el prejuicio occidental de concebir a la conciencia teórica como único campo posible de sentido.

Si en algún lugar la objeción al planteamiento husserliano se ha revelado con especial agudeza ha sido, no obstante, en la complicada cuestión del solipsismo. La dificultad con la que nos enfrentamos en este tema es cómo salir de la isla de mi propia conciencia y cómo recuperar, al mismo tiempo, a los otros en

tanto egos igualmente trascendentes y no sólo como meros fenómenos. Este escollo se convierte en el motivo fundamental por el que he decidido dedicar íntegramente la tercera y última parte de este libro al problema de la intersubjetividad. Se trata, en realidad, de un ejercicio práctico en el que intentaré aplicar las principales ideas que vertebraron el curso de mi investigación. Mi propósito será cifrar el itinerario fenomenológico de nuestro autor en el camino que va del planteamiento husserliano de la intersubjetividad al concepto de substitución en el que cristaliza finalmente la radical propuesta levinasiana sobre el otro.

Lo peculiar de la interpretación de Levinas consiste en haber columbrado ya en la teoría de la intersubjetividad de Husserl un salto brusco, una verdadera inversión metodológica que llega al extremo de presuponer en el conocimiento del otro el acontecimiento no constituido de la substitución. Digamos por adelantado que la comprensión del otro en Husserl proviene, en última instancia, de una modificación de mi propia conciencia que experimenta el cuerpo del otro análogamente a como experimento mi cuerpo vivo hasta llegar a constituirlo como un *alter ego*. La cuestión del otro pasa, por tanto, por la experiencia que tengo de su cuerpo físico al que interpreto, además, a la luz del mío propio según se expresa en la famosa fórmula «como si yo estuviera allí». Pues bien, la idea que voy a tratar de defender en esta última parte sostiene que la intención de nuestro autor ha sido ofrecer una lectura distinta e invertida del pensamiento husserliano que termine observando en él algo más que la simple presencia de un tipo concreto de empirismo trascendental.

Se trata, ni más ni menos, del paso de lo estático y estructural a lo genético que el maestro habría comenzado a dar ya, necesariamente, en sus *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* donde se contempla, como se sabe, la posibilidad de una intencionalidad más originaria y, por tanto, más pasiva que la intencionalidad objetivante. No es extraño, por tanto, que los temas del otro y del tiempo hayan ido poco a poco acaparando la atención de nuestro autor pues son esas mismas cuestiones las que ponen en tela de juicio el husserliano principio de todos los principios, o sea, la presencia originaria y evidente de la cosa dada en persona. Levinas intentará recuperar de este modo aquel filón ya mencionado del interés husserliano por lo inobjetivable. La diferencia es que si en el caso de Husserl se parte del hecho primordial del apriori subjetivo, nuestro autor nunca considerará la subjetividad como el punto de partida, sino como el término al que podemos llegar mediante la substitución del otro. Frente al prejuicio occidental de concebir la conciencia como único campo posible de sentido, Levinas reclama la precedencia de una *Sinngebung* ética significada en la imagen del rostro del otro que atraviesa la conciencia a contrapelo hasta provocar su

inversión: pasividad anárquica, pasividad sin principio del otro absolutamente otro que es anterior e irreductible a mí.

El reproche fundamental que nuestro autor dirigirá al conocimiento husserliano del otro *durch Einfühlung* va a ser, en definitiva, el haber entendido todavía esta relación como saber, más aún, como saber constituyente del otro. Para Levinas, en cambio, la alteridad no se deja atrapar en la correlación noético-noemática, ni en la sincronía de la re-presentación que este mismo saber sintético instaura. El impulso para este deslizamiento constante hacia la ética en tanto filosofía primera proviene, en suma, de ese deseo fundamental que anida en la producción filosófica de nuestro autor de desenmascarar la moral para que ésta, finalmente, no acabe convirtiéndose en una farsa. Pero el problema aquí vuelve a estar, una vez más, en averiguar cómo se logra acceder a este tipo de experiencias que se sustraen, por propia definición, a toda posible expresión. En última instancia, el interrogante final que nos plantea la lectura de la obra de Levinas sigue siendo, nuevamente, cómo se puede pretender describir un fenómeno cuyo rasgo más principal reside, precisamente, en ser la propia interrupción de la fenomenicidad. En cualquier caso, la intención fundamental que preside la tercera y última parte de mi obra no será la de contestar de manera taxativa a esta cuestión quedando, más bien, en suspenso y abierta hasta al final mismo del libro.

PARTE III

DE LA TEORÍA DE LA INTERSUBJETIVIDAD A LA SUBSTITUCIÓN

«Mourir pour l'invisible -voilà la métaphysique»
(Levinas, *Totalité et infini* p. 5)

INTRODUCCIÓN

La finalidad de esta tercera parte de mi trabajo consiste en mostrar, básicamente, el rigor fenomenológico con el que Levinas ha abordado el delicado tema de la intersubjetividad. Nuestro autor volverá a verse inscrito aquí de nuevo en el interior del movimiento iniciado por Husserl. La tesis que vengo defendiendo en este libro es que la relación que Levinas mantuvo con la fenomenología a lo largo de su carrera intelectual fue, ciertamente, un relación heterodoxa. Mi propósito actual pretende cifrar esa ruptura tan peculiar a la que Levinas ha sometido a la fenomenología con su radicalización filosófica en el camino que va del planteamiento husserliano de la intersubjetividad al concepto de substitución en el que cristaliza finalmente la propuesta levinasiana sobre el otro. La tarea principal en los próximos párrafos consistirá, por tanto, en interpretar la noción de la «substitución» como el intento por parte de nuestro autor de solucionar definitivamente la dificultad del solipsismo y de romper así el dominio de lo Mismo al que ha estado sometida toda la filosofía occidental.

El solipsismo fue, sin duda, una de las aporías más molestas con las que Husserl tuvo que enfrentarse necesariamente en su defensa a ultranza de la postura idealista[1]. El problema del otro constituía, en efecto, un grave escollo a una

1 Entre la abundantísima bibliografía consagrada al tema de la intersubjetividad husserliana destaco las siguientes obras: Alfred Schütz, «El problema de la intersubjetividad trascendental en Husserl» en Varios, *Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont...* o.c., pp. 291-316; M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* (Berlín: de Gruyter 1965); Bernhard Waldenfels *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an E. Husserl* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1971); Klaus Held, «Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie» en U. Claeges und K. Held (Hrsg.) *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung: L. Landgrebe zum 70. Geburtstag* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1972) pp 3-60; P. Hutcheson, «Husserl's Problem of Intersubjectivity» en *Journal of the British Society for Phenomenology* 11 (1980) pp. 144-162; Didier Franck, *Chair et Corps. Sur la phénoménologie de Husserl* (Paris: Minuit 1981); Ichiro Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1982); Julia Valentina Iribarne, *La intersubje-*

determinada altura de la fenomenología trascendental[2]. Lo mismo que sucediera con el mundo, se trata ahora de "recuperar" a los otros en tanto egos igualmente trascendentes y no sólo como meros fenómenos[3]. «¿Qué sucede con otros egos que no son meras representaciones ni algo representado en mí, unidades sintéticas de una posible verificación en mí, sino precisamente *otros* conforme a su propio sentido?»[4]. Esta es, como se sabe, la decisiva pregunta que Husserl plantea en el umbral mismo de la V *Meditación Cartesiana*. La hipótesis con la que desde un principio voy a trabajar en este apartado sostiene que la línea principal del pensamiento husserliano sobre la cuestión que traemos entre manos es, justamente, la alcanzada en el nivel de esta última *Meditación* sin que los diferentes

tividad en Husserl. Bosquejo de una teoría. (Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé 1988) 2 tomos; J. F. Courtine, «L'être et l'autre. Analogie et intersubjectivité chez Husserl» en *Études Philosophiques* (1989) pp. 249-273; Richard Kozlowski, *Die Aporien der Intersubjektivität* (Würzburg: Königshausen und Neumann 1991); Georg Römpp, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität. Und ihre Bedeutung für eine Theorie intersubjektiver Objektivität und die Konzeption einer phänomenologischen Philosophie* (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers 1992); Natalie Depraz, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjetivité comme altérité à soi chez Husserl* (Paris: Vrin 1995); Dan Zahavi, *Husserl und die transzendentale Intersubjektivität. Eine Antwort aud die sprachpragmatische Kritik* (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers 1996); Bertrand Bouckaert, «L'alterité dans les *"Recherches logiques"*» en *Revue Philosophique de Louvain* (2001) pp. 630-651; Andrés Simón Lorda, *La experiencia de alteridad en la fenomomenología trascendental* (Madrid: Caparrós Editores 2001); Christian Lotz, «Mitmachende Spiegelleiber. Anmerkungen zur Phänomenologie des konkreten Intersubjektivität bei Husserl» en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 56 (2002) pp. 72-95.

2 Kelkel habló ya en este mismo sentido de la «contradicción existencial y transcendental a la vez, de todo solipsismo, pues el sujeto aislado, situándose en su absoluta soledad, no sabrá situarse como tal sin excluir, por este acto mismo, sin negar a los otros y, en consecuencia, sin *erigirlos* (*les poser*) por esto mismo» (L. Kelkel, «Le problème de l'autre dans la phénoménologie transcendentale de Husserl» en *Revue de Métaphysique et de Morale* 61 (1956) pp. 40-52, aquí p. 45).

3 Cf. *CM,* § 13, p. 69.

4 *CM,* § 42, p. 121. Entre las contribuciones más significativas para el estudio de las *Meditaciones Cartesianas* de Husserl, con especial referencia a las discusiones originadas entorno a la última de ellas, cito la de Paul Ricoeur, «Étude sur les "Méditations Cartésiennes" de Husserl»: *Revue philosophique de Louvain* 52 (1954) 75-109; D. Carr, «The "Fifth Meditation" and Husserl's Cartesianism» en *Philosophy and Phenomenological Research* 34 (1974) pp. 14-35; T. Attig, «New light on Edmund Husserl "Cartesian Meditations"» en *Journal of the British Society for Phenomenology* (1976); Michel Henry, «Réflexions sur la *cinquième Méditation Cartésienne* de Husserl» en *Phénoménologie Matérielle* (Paris: PUF 1990) pp. 137-159; Richard Kozlowski, *Aporien der Intersubjektivität...* o.c., pp. 5-58; Katahleen Haney, «Why is the fifth Cartesian meditation necessary?» en *South-west philosophy review* 13 (1997) pp. 197-204.

desarrollos efectuados con posterioridad, especialmente en los años treinta, supongan un avance considerable a este respecto[5].

1. EL ESCOLLO DEL SOLIPSISMO

El problema es el siguiente: el Ego transcendental conquistado como resultado tras la reducción transcendental no puede ser confundido en absoluto con el yo empírico, ni existir tampoco sino como encarnado en individuales "yos". Es decir, que siempre que se hable del Ego habrá que entenderlo, fundamentalmente, como Ego monádico, o lo que es lo mismo, como «ego tomado en su plena concreción»[6]. Es esta una de las principales novedades aportadas por el planteamiento transcendental de Husserl que consiste en hacer del ego transcendental el lugar último de toda validez y verificación aunque esto no implique, por supuesto, tener que considerarlo como el principio último de toda fundamentación[7]. El obstáculo principal que hay que salvar entonces viene dado porque mi campo trascendental de conocimiento corre el riesgo de agotarse en el ámbito de mi sola esfera egológica transcendental de experiencia (*solus ipse*) quedando anulada, por este motivo, toda posibilidad de teoría.

Descartes había ensayado resolver este obstáculo recurriendo a la *veracitas divina.* El pensador francés, como se sabe, transciende el *cogito* por la idea de

5 La publicación de los escritos póstumos que se refieren expresamente a la problemática de la intersubjetividad revelan un largo proceso en el que se pueden diferenciar perfectamente dos grandes períodos separados nítidamente por la redacción de las *Meditaciones cartesianas.* Cf. los tres tomos editados por Iso Kern con el título Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1973) en *Hua* XIII (1905-1920), XIV (1921-1928) y XV (1929-1935). Andrés Simón Lorda ofreció ya su magnifica investigación sobre las etapas por las que atraviesa el estudio de la experiencia del otro en la obra de Husserl. Una de las tesis que sostenía este autor era la necesidad de completar la teoría de la empatía de las *Meditaciones* recurriendo a otros dos escritos fundamentales: *Lógica formal y trascendental* y el importantísimo curso *Einführung in die Phänomenologie* del Semestre de invierno de 1926 a 1927. Cf. Andrés Simón Lorda, *La experiencia de la alteridad en la fenoemenología trascendental...* o.c., pp. 35-225; Id., «Intersubjetividad y experiencia del otro en *Ideas* de Husserl» en *Agora* (2001) pp. 55-81.

6 *CM,* § 33, p. 102.

7 Cf. Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger...* o.c., pp. 198ss. A pesar de esta opinión de Tugendhat, parece que Husserl sí que dio muestras, finalmente, de haber comprendido el *ego cogito* como «*der intentionale Urgrund für meine Welt*» (*FtL,* § 95, p. 244 el subrayado es suyo).

Dios al introducir en la III *Meditación* la discutida idea de la substancia infinita[8]. Husserl, por su parte, tampoco eludirá la dificultad del solipsismo transcendental anticipando ya desde el inicio de las *Meditaciones cartesianas* su propio intento de solución que se distancia del propuesto por Descartes: «Nosotros –dice Husserl–, en cuanto filósofos principiantes, no debemos dejarnos atemorizar por semejantes reparos. Quizá la reducción al ego trascendental sólo implique *en apariencia* una ciencia permanentemente solipsista, mientras que, por el contrario, su consecuente ejecución, conforme a su propio sentido, conduzca a una fenomenología de la intersubjetividad trascendental»[9]. De lo dicho en este último texto se desprende la ya mencionada voluntad del maestro por «aclarar el rincón oscuro del solipsismo en lugar de escapar de él»[10], a la vez que se manifiesta, expresamente, el propósito de considerar este solipsismo como un momento metódico. Estaríamos, en consecuencia, ante un solipsismo de tipo gnoseológico diseñado como momento metódico previo y necesario para alcanzar el suelo firme de las verdades que posteriormente vayan apareciendo: «Habrá de mostrarse –sigue diciendo– que un solipsismo trascendental constituye tan sólo un nivel filosófico inferior, que, como tal, ha de ser delimitado con un propósito metodológico»[11].

Para Husserl, por tanto, el solipsismo no sólo no nos encierra en la prisión del *solus ipse*, sino que nos conduce a una fenomenología de la intersubjetividad transcendental. Desde este punto de vista, Ricoeur tenía buena parte de razón al juzgar la V *Meditación* como el intento husserliano equivalente y substituto de la

8 Cf. René Descartes, *Meditationes de prima philosophia* en *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery 12 vol. 1887-1809 (Paris: Vrin 1964-1974, [2]1996), vol VII, pp. 34ss.

9 *CM*, § 13, p. 69. La cursiva es mía.

10 Husserl previene a los «principiantes en filosofía (*philosophische Kinder*)» de la «necesidad de partir de la conciencia de cada uno» enfrentándose con el hecho de que el «"yo soy" es fundamento intencional primordial no sólo para "el" mundo que considero real, sino para cualquier "mundo ideal" válido para mí». Es entonces cuando avisa que tal hecho podría resultar para ellos «el rincón oscuro donde aniden los fantasmas del solipsismo, o incluso del psicologismo, y también del relativismo. El verdadero filósofo –termina diciendo– preferirá aclarar el rincón oscuro en lugar de escapar de él» (*FtL*, § 95, p. 244).

11 *CM*, § 13, p. 69. Este solipsismo gnoseológico excluiría absolutamente la modalidad del solipsismo metafísico que afirma un *ipse* individual encerrado dentro de sus propios límites. Cf. Julia Valentina Iribarne, *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*... o.c., tomo I, p. 33. En contra de esta opinión, P. Hutcheson interpreta que Husserl no se propone volver a recuperar, en esta V *Meditación*, ni un "solipsismo metafísico" ni un "solipsismo gnoseológico, sino que su problema sería el análisis del concepto "otro sujeto" cf. P. Hutcheson, «Husserl's Problem of Intersubjectivity»... o.c., 149.

propuesta introducida por Descartes para salir de la condena de solipsismo. El filósofo alemán habría encontrado en una filosofía de la intersubjetividad aquel fundamento superior de la objetividad que el pensador francés pretendía haber hallado en la veracidad divina. Si en este último caso el cogito era transcendido por Dios, Husserl, en cambio, intentará acceder a la trascendencia del Ego por medio del *alter ego*[12]. Desde esta perspectiva, se puede fácilmente diferenciar en la V *Meditación* una *pars destruens* tratando de eliminar esta objeción de solipsismo que pesa sobre toda la fenomenología y una *pars construens* intentando fundamentar una verdadera teoría de la intersubjetividad. Sería interesante ofrecer ahora el recorrido del desarrollo efectuado por el fundador de la fenomenología en torno al problema de la intersubjetividad. Me conformaré aquí, no obstante, con indicar que los tres modelos fundamentales ensayados por el maestro a lo largo de su carrera fueron los así llamados caminos "naturalista" y "personalista" de *Ideas* II[13] (basados, respectivamente, en los análisis de la cor-

12 Cf. Paul Ricoeur, «Étude sur les "Méditations Cartésiennes" de Husserl»... o.c., p. 77. El mismo autor -de manera, creo yo, mucho más acertada- ha comparado de nuevo el papel que desempeña el argumento del solipsismo en Husserl «con el del argumento del genio maligno en Descartes. Así comprendido, el argumento del solipsismo constituye una suposición hiperbólica que hace aparecer la pobreza de sentido a la que quedaría reducida una experiencia que no fuera más que la mía» (Paul Ricoeur, «Hegel et Husserl sur l'intersubjetivität» en *Travaux des Sessions d'Études-Centre de Recherche et de Documentation sur Hegel et Marx* (Paris 1981) pp. 5-17, aquí p. 9 cit. por Georg Römpp, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*... o.c., p. 38, n.13).

13 El segundo tomo de *Ideas*, como se sabe, fue publicado en edición póstuma en 1952, si bien el primer manuscrito data ya de 1912. Esta primera versión se vio sometida durante más de quince años a continuas reelaboraciones y modificaciones por parte del autor y de la intervención de sus asistentes Edith Stein y Ludwig Landgrebe dando lugar a las múltiples tensiones que pueden ser perfectamente rastreadas a lo largo de todo el texto. Cf. la *Introducción* de Marly Biemel a *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, en *Hua*. IV (Den Haag: Martinus Nijhoff 1952) pp. XIII-XX. Lo cierto es que Husserl no consideró nunca que estos análisis fueran suficientes para resolver el problema de la intersubjetividad. En una nota que el mismo escribió al margen del apartado donde se trataba de examinar, precisamente, el método de la reducción fenomenológica, indica esta insatisfacción señalando que allí «falta por todas partes la doctrina de la reducción intersubjetiva» (*Ideas* II, «II: *Texkritische Anmerkungen*», nota al texto de la p. 180,2ff, en p. 408). A esto debe añadirse, además, la confesión del propio autor, según la cual, la razón por la que nunca se atrevió a publicar el volumen segundo de *Ideas* fue porque consideró que el problema de la intersubjetividad todavía no había sido resuelto allí de manera totalmente adecuada. Este testimonio directo de Husserl lo aporta Alfred Schütz en la reseña que hizo de la citada obra: «Edmund Husserl's Ideas, Volume II» en *Philosophy and Phenomenological Research* vol. XIII (1953) pp. 394-413, aquí p. 395. Sobre los análisis del cuerpo vivo en el texto central de *Ideas II* cf. Agustín Serrano de Haro, «Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo» en Id., (ed.), *La posibilidad de la fenomenología... o.c.*, pp. 185-216.

poralidad y del mundo social comunicativo) y el camino trascendental que se emprende, sobre todo, a partir de la V *Meditación*[14].

Cuando en el interior de mi exposición avancé los hitos principales seguidos en el proceso de redacción de las *Meditaciones cartesianas* aludí ya a la importancia adquirida, a partir de un determinado momento, por la problemática de la intersubjetividad. Según testimonio del propio Husserl, las alusiones orales superficiales que de este tema había realizado en las famosas conferencias de París en 1929, fueron puntualizadas sistemáticamente por el autor a los pocos días en aquel círculo de Strassburg que se reunía en torno a Jean Héring y del que Levinas, según vimos, formaba parte también[15]. Desde entonces, Husserl se empeñará denodadamente por ofrecer una visión completa y compendiada de su proyecto fenomenológico. En esta época trabaja en trance, sin ningún plan ni disposiciones previas. Escribe de corrido, como si le hubiera invadido una prisa frenética llegando incluso, como es el caso de la V *Meditación*, a elaborar un mismo texto hasta tres veces distintas[16]. Se trata, como dije en otra ocasión, de un intento por salir del cartesianismo, aún cuando el propósito primero de su autor fuera, en cambio, el de realizar un último esfuerzo por rescatar el enfoque

14 La división no es, con todo, tan precisa como pudiera parecer a primera vista. En opinión de Theunissen, por ejemplo, la caracterización de la empatía que Husserl lleva a cabo en la V *Meditación* no sería exclusivamente transcendental, sino que enlazaría directamente con los análisis naturalistas basados en la corporalidad de *Ideas* II Cf. M. Theunissern, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart...* o.c., pp. 126ss. Por su parte, Waldenfels ha opinado, igualmente, que tampoco habría que conformarse con hablar en *Ideas II* de un simple corte entre un punto de vista naturalista y otro personalista, considerando que se trata, más bien, de un momento dialéctico y de un método en "zig-zag". Cf. Bernhard Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs...* o.c., p. 58. Significativo a este respecto es que el propio Husserl criticara, mucho más tarde, el método de la reducción primordial de las *Meditaciones cartesianas* como trascendentalmente insuficiente cf. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität Texte aus dem Nachlaß.* Dritter Teil: 1929-1935... o.c., en *Hua* XV, p. 530.

15 Cf. *Anmerkungen zu den pariser Vortägen* en *CM*, p. 233.

16 Las reseñas de los manuscritos escritos a máquina de las diferentes redacciones del texto figuran igualmente en el *Apéndice crítico* de *CM*, p. 222. Se puede decir que el trabajo llevado a cabo por Husserl entre el 15 de abril y el 15 de mayo de 1929 para la preparación de la traducción francesa afectó, exclusivamente, a lo esencial de esta cuestión. En aquellos meses posteriores al 70 cumpleaños de nuestro autor, la quinta *Meditación* ha experimentado el desarrollo y la ampliación de numerosos párrafos. Contamos, no obstante, con la que pasaría por ser su primera versión. Se trata de un manuscrito estenografiado en el que aparece una redacción mucho más corta de la misma, aunque idéntica en algunas partes con la redacción finalizada por él a mediados de mayo. Esta temprana versión bien podría ser la que escribió el 8 de abril y que consideró como incompleta en su argumentación. Es la que aparece como texto nº 1: «Erste Fassung der fünften cartesianischen Meditation. Ende März/Anfang April 1929» en la primera sección de *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß.* Dritter Teil: 1929-1935... o.c., en *Hua* XV, pp. 1-21.

"clásico" de *Ideas* de forma rigurosa y sucinta[17]. Ha llegado el momento, pues, de abordar directamente el primer aspecto del tema que ocupa el centro de interés de esta tercera parte.

2. Levinas y el paso hacia el otro en la V *Meditación cartesiana*

En principio, un sólo y englobante título parece subsumir toda la problemática fenomenológica, reducida, de *facto*, al problema de «la constitución (estática y genética) de las objetividades de una conciencia posible»[18]. Pues bien, aquí está la verdadera raíz de la cuestión que voy a tratar de desarrollar en los siguientes párrafos. La clave principal será ver si la constitución intersubjetiva se deja interpretar o no a partir del concepto de "constitución objetivante". Los términos introducidos dentro del paréntesis en la cita anterior cobran, en este orden de ideas, un cariz que no podrá ser desdeñado en absoluto. Se trata, ni más ni menos, que de averiguar si, a pesar de la opinión defendida por la mayoría de los intérpretes[19], no se debe observar ya en esta *Meditación* un cierto e inicial desbordamiento de la conciencia objetivante por parte, incluso, del mismo Hus-

17 Cf. D. Carr, «The "Fifth Meditation" and Husserl's Cartesianism»... o.c., p. 14. Se ha dicho, sin embargo, que el distanciamiento con el autor francés habría comenzado a hacerse palpable ya, de alguna manera, en las *Conferencia de* París. Cf. la *Einleitung* que Rudolf Boehm antepuso a *Erste Philosophie (1923/24)* Zweiter Teil: Theorie der Phänomenologischen Reduktion... o.c., en *Hua* VIII, p. XXXVII. Desde una perspectiva parecida, piensa Iso Kern que la distancia de Husserl con Descartes en la *Crisis de las ciencias europeas* está íntimamente enlazada al contacto expreso con Kant. Para este autor, esto no es casual, pues ambos filósofos representan dos polos diametralmente opuestos y el alejamiento de uno trae consigo el acercamiento al otro. Es este punto de vista esencial para comprender el sentido de la reducción fenomenológica y para llegar a entender, igualmente, que «el camino cartesiano de Husserl en la filosofía trascendental no tenga ninguna referencia con el pensamiento kantiano, sino que se sitúe, más bien, en una radical oposición». (Iso Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus* [Den Haag: Martinus Nijhoff 1964] p. 45). Esta hipótesis viene avalada, a su vez, por el dato de que en las *Meditaciones Cartesianas* sólo se hable de Kant en dos ocasiones, a saber: *CM*, §§ 41 y 61, pp. 118 y 173 respectivamente.

18 *CM*, § 40, p. 114.

19 La tesis defendiendo que el problema de la intersubjetividad habría sido planteado por Husserl, tanto en *Ideas* II como en las *Meditaciones cartesianas,* desde la delicada cuestión de la constitución del mundo objetivo es defendida, entre otros, por M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart...* o.c., p. 102 e Ichiro Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl...* o.c., p. 76.

serl. Esta es, al menos, la tesis que Levinas acabará sosteniendo en el juicio que reiteradamente ha vertido sobre este texto tan fundamental en la obra del maestro y para la propia recepción de la fenomenología. En efecto, lejos de realizar una simple lectura del paso hacia el otro en cuanto constitución por mera simpatía de la conciencia intersubjetiva a partir de la esfera egológica, Levinas llegará a columbrar en este texto un salto "brusco", una verdadera "inversión" metodológica. Más adelante se verá cómo la interpretación de nuestro autor ha llegado al extremo, incluso, de divisar ya en él «el *acontecimiento no constituido* de la substitución y de la proximidad, que el "conocimiento de otro" presupone»[20].

A estas alturas de mi exposición, es obvio que cuando aquí se habla de trascendencia se nos está refiriendo, claramente, al "sentido de trascendencia", esto es, a la conciencia de trascendencia puesto que para una fenomenología que se precia de ser ciencia de la subjetividad trascendental, la «trascendencia es, en cualquier forma, un carácter de ser inmanente que se constituye dentro del ego»[21]. El propósito fundamental que anima la teoría fenomenológica de la intersubjetividad trascendental de Husserl no consiste, por tanto, en demostrar de manera natural la certeza de la existencia de otros, sino en descubrir, sobre la base de nuestro ego trascendental, la presencia de otros egos también transcendentales[22]. Creo que esta primera caracterización puede ayudar a no confundir precipitadamente la pretensión del maestro con los intentos de otros autores que se mueven, ciertamente, en un nivel filosófico muy distinto al suyo. En todo caso, el problema consistirá en explicar cómo puede el ego mismo trascender su propio ser.

Es sabido que Husserl comienza su estudio recurriendo a la que él denomina como «esfera de lo propiamente mío (*Eigenheitssphäre*)»[23]. Pero para

20 Emmanuel Levinas, *Prefacio* a la obra de Theodore F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendentale. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception...* o.c., p. XIII. La cursiva es suya. Un sugerente intento por establecer una cierta continudidad entre el planteamiento husseliano de la intersubjetvidad y la propuesta de nuestro autor se puede encontrar ya en Reiko Kobayashi, «"Totalité et infini" et la cinquième "Métitation cartésienne"» en *Revue philosophique de Louvain* (2002) pp. 149-185.

21 *CM*, § 41, p. 117

22 La pregunta principal que dirige el análisis intencional de los rendimientos de nuestro ego es, como dije, la que plantea «wie, in welchen Intentionalitäten, in welchen Synthesen, in welchen Motivationen der Sinn *anderes ego* sich in mir gestaltet und unter den Titeln einstimmiger Fremderfahrung sich als seiend und in seiner Weise sogar als selbst da sich bewährt» (*CM*, § 42, p. 122)

23 Traduzco el término «*Eigenheitssphäre*» como «esfera de lo propiamente mío» o «esfera de lo mío propio» en lugar de «esfera de la propiedad» como hace Mario A. Presas en su versión caste-

acceder a este ámbito de lo primordial hemos de empezar realizando una «clase peculiar de ἐποχή temática dentro de la esfera universal trascendental»[24] en orden a prescindir, finalmente, de todos los rendimientos referidos a la subjetividad ajena. Lo que se pretende en esta doble reducción (la primera sería la que se efectúa sobre la actitud natural) es, fundamentalmente, delimitar dentro del horizonte de mi experiencia trascendental la esfera de lo mío propio[25]. El resultado principal que se desprende de este proceso es que el ego descubre en él «*una capa unitariamente conexa del fenómeno mundo*», una especie de capa inferior o sustrato, algo así como una «*naturaleza de lo propiamente mío* (*eigenheitliche Natur*)» que, por haber perdido «ese *para-todo el mundo*»[26], no puede confundirse ya, por supuesto, con la mera y simple naturaleza. Todo esto provoca, en realidad, un verdadero corte en la experiencia del ego que permite diferenciar, por un lado, la esfera de lo propiamente suyo con su correspondiente capa inferior de experiencia del mundo (cegada ya, por supuesto, de todo sentido de lo ajeno) y, por otro lado, la esfera de lo ajeno[27]. En resumen: el ego, a base de inspeccionar la esfera más propia, terminaría por reconocer lo otro ajeno a él, es decir, aquello que no es lo suyo.

llana porque creo que de este modo se pone mucho más de manifiesto que se trata de la esfera de lo que me pertenece a mí, primordinal o propiamente, es decir, aquello que resta una vez se ha abstraído de ella todo lo relativo a lo otro que me es extraño. En este sentido, Husserl empleará habitualmente el término «primordinal» aunque en otro tiempo haya utilizado, también, la palabra «primordial». Según Iso Kern el uso de uno u otro vocablo serviría de indicación para la datación cronológica de los textos husserlianos. Desde la introducción de esta expresión, a mediados de los años veinte, hasta la primavera del 29, se sirve consecuentemente de la forma latina «primordinal». En cambio, desde la primavera 1930 hasta la época de la *Crisis,* recurre siempre a la forma francesa «primordial». Cf. Iso Kern, *Einleitung* a *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß.* Dritter Teil: 1929-1935... o.c., en *Hua* XV, p. XVIII, n.1. E. Ströker considera, sin embargo, que esta distinción no sería más que un descuido sin ninguna importancia cf. Elisabeth Ströker, *Einleitung* a *Cartesianische Meditationen...* o.c., p. XXXIII. Por su parte, G. Römpp cree que Husserl ha tratado ambos términos como sinónimos. Para este autor, dado que esta expresión deriva de la palabra latina «primordium», se debería emplear siempre el vocablo "primordial". Cf. Georg Römpp, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität...* o.c., p. 36, n.1.

24 *CM*, § 44, p. 124.

25 La primera vez que Husserl llevó a cabo esta extensión de la reducción a la intersubjetividad se remonta, en realidad, a las *Lecciones* del semestre de invierno 1910/11 en Göttingen tituladas como *Problemas fundamentales de la fenomenología.* Se trata del texto nº 6 publicado en *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß.* Erster Teil: 1905-1920... o.c., en *Hua* XIII, pp. 111-194. Cf. la elocuente nota a pie de página en *LtF*, § 96d, p. 250.

26 *CM*, § 44, p. 128.

27 Cf. *CM*, § 45, p. 131.

La importancia que Husserl concede a este «mundo reducido» va a ser enorme, llegando a hablar, incluso, de una «trascendencia inmanente (*immanente Transzendenz*)»[28]. Esta expresión no está exenta, sin embargo, de una cierta carga de ambigüedad, que parece tener su reflejo en las tensiones que, igualmente, pueden apreciarse en el texto de la V *Meditación*[29]. En mi opinión, sin embargo, no se debería hablar aquí tanto de tensiones o ambigüedades, cuanto de pluralidad de vías o accesos a la hora de describir la propuesta husserliana sobre la intersubjetividad. Creo, además, que esta diversidad de perspectivas se convertirá, finalmente, en el filón central del que se ha surtido la interpretación de Levinas, al menos en su esfuerzo por destacar la peculiaridad que representa la experiencia del otro en el conjunto de la obra de Husserl. Para nuestro autor, en efecto, la V *Meditación* constituye «la posibilidad *auténticamente husserliana* de salir del idealismo». El libro de las *Meditaciones cartesianas* pasa así a encarnar el lugar principal «donde se realiza la Reducción fenomenológica en el camino mismo que es indicado por las *Ideas* y en el que la conciencia trascendental es radicalmente separada del mundo y rigurosamente constituida». En todo caso, lo decisivo de este desarrollo es que algo se cuela en él: «algo –sigue observando Levinas– corta sobre esta esencia trascendental y penetra en esta conciencia como "de contrabando"»[30]. El propósito fundamental

28 *CM*, § 48, p. 136. Como es sabido, el concepto de "trascendencia" adquiere rápidamente un lugar destacado en la crítica que, desde Heidegger pasando por Sartre, se viene realizando a la posición husserliana. Heidegger, por ejemplo, hará ya de este concepto un tema central en su obra *vom Wesen des Grundes* (1929) ayudándole a reforzar, un poco más tarde, su crítica a Husserl en *Der Satz vom Grund* (1955-1956) donde va a considerarle como el último representante de la tradición metafísica. En este mismo sentido, se entiende igualmente que en 1927 termine tematizando al *Dasein* como trascendencia en clara alusión a la propuesta de Husserl: «... geht das Dasein nicht etwas erst aus seiner Innensphäre hinaus, in die es zunächst verkapselt ist, sondern es ist seiner primären Seinsart nach immer schon "draußen" bei einem begegnenden Seienden der je schon entdeckten Welt» (*SuZ*, § 13, p. 62)

29 Cf. Rudolf Boehm, «Les ambiguïtés des concepts husserliens d'<immanence> et de <transcendance>» en *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (1959) pp. 481-526. Iso Kern ha señalado, reiteradamente, los dos niveles de pensamiento que se despliegan en la argumentación de esta *Meditación*. Husserl, según este autor, fue consciente de esta ambigüedad algo más tarde y esta sería la razón fundamental que explicaría porqué no pudo dejar fijada su teoría de la intersubjetividad en el nivel alcanzado en la V *Meditación* recurriendo, siempre de nuevo, a esta problemática en los años siguientes. Cf. Iso Kern, *Einleitung* a *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß*. Dritter Teil: 1929-1935... o.c., en *Hua* XV, p. XXI. Esta hipótesis de Kern vertebra, básicamente, la práctica totalidad del capítulo que Julia V. Iribarne dedicada a la V *Meditación* en *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*... o.c., t. I, p. 35ss.

30 Emmanuel Levinas, *Prefacio* a la obra de Theodore F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendentale*... o.c., pp. XIIs.

de nuestro autor consistirá, desde entonces, en defender la posibilidad de efectuar, sobre esta misma base, una lectura del pensamiento de Husserl completamente distinta a la que habitualmente se nos tiene acostumbrados, es decir, una interpretación que sea capaz de ver en este texto algo más que la simple presencia de una especie de «empirismo trascendental».

También Levinas, no hay por qué silenciarlo ahora, ha comenzado reprochado al maestro la objetivación del otro llevada a cabo en su análisis de la intencionalidad, así como la falta también en él de un respetuoso distanciamiento con respecto a la exterioridad[31]. Pero lo que quiero acentuar aquí es que en lo profundo de esta crítica latirá ya, incluso, la interna posibilidad de realizar ese salto brusco que acabo de mencionar hace tan sólo un instante. Esta posibilidad estaría ya implícitamente dada en la misma constitución intersubjetiva husserliana, pues para poder descubrir las, por otra parte, irreductibles relaciones sociales, se ha de avanzar, necesariamente, más allá del conocimiento objetivante[32]. Para Levinas, digámoslo por adelantado, la *revelación* del otro a través de su llamada interpelante simbolizará, en sí misma, esa *verdadera inversión*[33] respecto al conocimiento objetivante de lo mismo; la fuente primigenia que permitirá acceder, como vengo diciendo, a la verdadera y más absoluta experiencia del otro: «subversión de la esencia en substitución»[34].

31 *TI,* p. 81. Para nuestro autor, la relación con otro en la enseñanza del maestro permanece aún en el dominio de la representación y de lo que se trata, precisamente, es de desarollar esa posibilidad husserliana que interprete esa misma relación «comme intentionalité irréductible, même si l'on doit finir par y voir la rupture de l'intentionalité» (*EI,* pp. 27s.).

32 Levinas, ciertamente, ha predicado siempre la presencia en el pensamiento de Husserl del salto brusco que va de la constitución objetivante a la constitución intersubjetiva: «Chez Husserl luimême, dans la constitution de l'intersubjectivité, entreprise à partir d'actes objectivants, s'éveillent brusquement des relations sociales, irréductibles à la constitution objectivante que prétendait les bercer dans son rythme» («La ruine de la répresentation»... o.c., en *EDE,* p 135)

33 Cf. *TI,* p. 39.

34 *AE,* p. 206. Para Levinas, la subjetividad ha de ser leída en una nueva significación, aquella que le da el ser de otro modo, en último extremo, «substitución del otro por uno» o «expiación» (*AE,* pp. 16s). En otro lugar ofrecí ya un primer acercamiento al concepto levinasiano de substitución cf. Francisco Javier Herrero Hernández, «Alteridad e infinito: La substitución en Levinas» en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 27 (2000) pp. 243-277.

3. La apresentacion[35] analogizante del otro según Husserl

El nivel básico en la lectura de la V *Meditación* sería, por tanto, el que comienza advirtiendo ya en la investigación de la *trascendencia primordial inmanente* la presencia destacada de «*mi cuerpo vivo* (*Leib*)»[36]. Digamos que lo que hace que mi cuerpo vivo se distinga de los otros cuerpos es la asignación de «campos de sensación» que experiencialmente le atribuyo, así como el hecho de que yo «*ordeno y mando en* él directamente». Resta aún por descubrir, sin duda, toda la potencialidad que encierra el hecho mismo de que el mundo kinestésico sea considerado por Husserl como la cancela por la que poder adentrarse en la trascendencia del otro[37]. En principio, el cuerpo físico que descubro en el «ámbito perceptivo de mi naturaleza primordial» es sólo, según lo indicado, una parte de mí mismo («*transcendencia inmanente*»). Pues bien, dado que mi cuerpo vivo es el único cuerpo físico que puede estar «constituido originariamente» como tal y que, a pesar de esto, yo aprehendo «el cuerpo físico de allí» en cuanto cuerpo vivo, habrá que concluir diciendo que este sentido sólo podrá conseguirse a partir de mi propio cuerpo por medio de lo que Husserl conviene en denominar como «transferencia aperceptiva (*apperzeptive Übertragung*)»[38]. Veamos cuales son los hitos fundamentales que presiden este, cuanto menos, peculiar proceso perceptivo.

35 Los términos «apresentación» y «parificación» con los que vierto los vocablos alemanes «*Appräsentation*» y «*Paarung*» respectivamente pueden sonar, tal vez, con cierta dureza al oído español. Mi opción ha sido, en todo caso, la de respetar la "jerga husserliana" descartando la posibilidad de traducir como emparejamiento, apareamiento o acoplamiento como hacen algunos autores. Cf. las pertinentes anotaciones sobre la traducción de algunos términos que se ofrecen al final de la obra de Natalie Depraz, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjetivité comme altérité à soi chez Husserl*... o.c., pp. 343-346.

36 *CM*, § 44, p. 128. Acepto el criterio utilizado por Miguel García Baró en la traducción de las obras de Husserl distinguiendo entre «*Leib*» (cuerpo vivo) y «*Körper*» (cuerpo físico). Cf. Didier Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Hussserl*... o.c.

37 En realidad esto es algo sobre lo que Levinas había llamado ya la atención cuando consideraba al cuerpo como punto cero de la representación: «La transcendence -decía en 1965 nuestro autor- se produit par la kinesthèse: la pensée se dépasse non pas en rencontrant une réalité objective, mais en entrant dans ce monde, prétendument lointain [...] Dans ce sens le corps est pour Husserl le pouvoir de la volonté» («Intentionalité et sensation»... o.c., en *EDE*, p. 160). También los temas de la afección, de la sensación originaria y del presente vivo, que tantos párrafos han estado ocupado en este trabajo, adquieren, bajo este prisma, un realce novedoso del que Levinas no ha dudado en dar una primera noticia cf. el apartado «le vécu sensible» en *AE*, pp. 39-43.

38 *CM*, § 50, p. 140.

Husserl comienza diciendo que el fundamento que motiva la «aprehensión *analogizante* (*analogisierende* Auffassung)» del cuerpo físico del otro como «otro cuerpo vivo» es, precisamente, la «semejanza (*Ähnlichkeit*)» por la cual aquel cuerpo físico de allí se vincula con mi propio cuerpo físico. Se trata, en todo caso, de «una cierta mediatez de la intencionalidad (*Mittelbarkeit der Intentionalität*)» que, partiendo del sustrato primordinal llega a representar un «*co-ahí* (*Mit da*)» pero que no es, ni nunca puede llegar a ser, un «él-mismo-ahí (*Selbst-da*)». El fundador de la fenomenología se refiere a ella diciendo que es «una especie de hacer-co-presente (*Mitgegenwärtig-machen*), una especie de *apresentación*». El concepto de "apresentación" cobrará, desde entonces, una importancia decisiva en la doctrina husserliana sobre la experiencia del otro y para explicarlo correctamente habría que remitirse a las investigaciones ya aludidas acerca de las síntesis pasivas. Baste con decir, sin embargo, que Husserl no hace aquí sino aplicar el concepto de apresentación al fenómeno de la «copresencia (*Mitgegenwärtigung*)» de las vivencias del otro a las que, por propia definición, nunca puedo acceder directamente, ni me son dadas en presencia originaria. En su explicación recurre al ejemplo de la percepción externa de una cosa donde la cara vista *apresenta*, siempre y necesariamente, una cara posterior de la misma. Se trata, pues, de una de aquellas intenciones vacías que, en conjunto, constituían el horizonte perceptivo de la cosa. Es importante darse cuenta de que en esta clase de intención en la que apunto a la cara no vista no me refiero a ella como anticipación de lo que en un futuro veré, sino en cuanto coexistente con la presente. Existe, sin embargo, una diferencia fundamental con respecto a la experiencia del otro y es que en el caso de la naturaleza primordial no se puede hablar de esta «apresentación constitutiva», sino que se debe excluir, a priori, «la posibilidad de la verificación por medio de la correspondiente presentación plenificante (*erfüllende Präsentation*)»[39].

El problema de fondo que aquí se plantea consiste en dilucidar si en la experiencia del otro se puede, con propiedad, hablar de semejanza puesto que la percepción que yo experimento de mi propio cuerpo es siempre una visión parcial del mismo a diferencia de la percepción que tengo del otro. A esta dificultad se une, además, el hecho de que mi cuerpo vivo, en cuanto órgano al que atribuyo internamente campos de sensaciones y capacidad de autogobierno, se sitúa, igualmente, en un nivel ontológico distinto del nivel en el que vivencio el cuerpo del otro[40]. Husserl, por su parte, cree que «la apercepción asemejadora

39 Ibíd. Cf. Pilar Fernández Beites, *Fenomenología del ser espacial...* o.c., pp. 303ss.

40 La posibilidad de una aprehensión analogizante como la que Husserl propone sería, en consecuencia, difícilmente aceptable y así lo han manifestado, entre otros, autores como Scheler o Sar-

(*verähnlichende Apperzeption*)» no puede ser considerada, en absoluto, como una inferencia por analogía. El fenómeno de la *Einfühlung* no puede ser catalogado, ciertamente, como un simple acto intelectual perteneciendo, más bien, al amplio grupo de las representificaciones o reactualizaciones (*Vergegenwärtigungen*) de las que he venido haciéndome eco ampliamente a lo largo de mi libro. Como la esfera original del otro me es inaccesible de modo directo, tengo que preguntarme qué es lo que puede llegar a motivar la apresentación que tengo de la esfera original del otro. Este es el verdadero problema, pues yo tengo conciencia de atribuir a esas cosas "cuerpos orgánicos" una vida psíquica co-presente (*Mitgegenwart*). Para resolver esta dificultad, comienzo fijándome en lo que sucede en el caso de la experiencia de las cosas y veo claramente que la existencia percibida es, justamente, aquello que motiva la coexistencia. Pues bien, algo parecido a esto deberá suceder con aquello que origina el carácter de apresentación de la esfera original del otro. Husserl juzga que este carácter sólo lo puede aportar una representificación (*Vergegenwärtigung*) en la medida en que ella «está entretejida a una presentación (*Gegenwärtigung*), a un auténtico darse la cosa misma (*eigentliche Selbstgebung*)»[41]. La peculiaridad en el caso que nos ocupa reside en el hecho de que ego y alter ego, es decir, «lo original protofundado (*das urstiftende Original*)» (que permanece constantemente vivo y presente) y «lo que se apresenta (*das Appräsentierte*)» gracias a la analogización (y que nunca, por tanto, podrá llegar a ser percibido como presencia propia) están dados siempre y necesariamente «en *parificación originaria* (in *ursprünglicher Paarung*)»[42].

El fenómeno de la parificación se considera, generalmente, como una forma originaria de síntesis pasiva que designamos como *asociación*. El concepto remite, pues, al caso originario en el que dos datos, dados en la unidad de la conciencia y destacándose intuitivamente en ella, «fundan fenomenológicamente una unidad de semejanza» sobre la base de su aparecer como distintos, es

tre, al distinguir «mi cuerpo para mí» y «mi cuerpo para otro», y también Merleau-Ponty en su investigación del «cuerpo propio». Un primer acercamiento a las numerosas objeciones que la crítica ha presentado contra este concepto de semejanza se puede ver en Alfred Schütz, «El problema de la intersubjetividad trascendental en Husserl»... o.c., p. 300. Cf. igualmente J. F. Courtine, «L'être et l'autre. Analogie et intersubjectivité chez Husserl» en *Études Philosophiques* (1989) pp. 249-273.

41 *CM,* § 50, p. 139. El maestro habría llegado ya a esta conclusión en *Problemas fundamentales de la fenomenología* de 1910 cf. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß.* Erster Teil: 1905-1920... o.c., en *Hua* XIII, p. 188. Cf. igualmente las reflexiones realizadas por Husserl sobre el papel que ejercen las representificaciones o reactualizaciones en el rendimiento intencional de los actos de la *Einfühlung* en *Erste Philosophie* (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der Phänomenologischen Reduktion... o.c., *Hua* VIII, p. 134ss.

42 *CM*, § 51, pp. 141s.

decir, que «están siempre constituidos como par». Lo que subyace en el fondo del fenómeno de la parificación es, por tanto, «una propagación intencional (*ein intetionales Übergreifen*)» que surge genéticamente; «un vivo y mutuo evocarse, un solaparse mutuo en el que se transfiere el sentido objetivo» y cuyo caso límite sería la *igualdad.* Como resultado de este solapamiento se produce «una transferencia de sentido (*Sinnesübertragung*) en los elementos que se aparean, es decir, la apercepción del uno según el sentido del otro»[43]. En la descripción que Husserl hace del fenómeno de la parificación aplicado a la asociación del *alter ego* por el *ego*, mi cuerpo físico-vivo, en cuanto reducido a mi esfera primordial, se halla destacado de manera constante «en originariedad primordial (*in promordinaler Ursprünglichkeit*)». Él es, por tanto, el fundamento originario dotado «con el sentido específico de la corporalidad viva (*Leiblichkeit*)». Pues bien, cuando percibo otro cuerpo físico que se presenta en mi esfera primordial como *semejante* al mío, éste cuerpo entra «en parificación fenoménica» con el que me pertenece recibiendo inmediatamente desde él, además, «el sentido de cuerpo vivo». Insisto en que el problema consiste en mostrar, no obstante, cómo puede continuar existiendo sin anularse la parte psíquica del cuerpo vivo ajeno (a la que accedo gracias a la transferencia de sentido) puesto que, como sabemos, ella nunca puede llegar a dársenos de un modo completamente originario. La respuesta aportada por Husserl es que la determinación psíquica ajena permanece o se confirma gracias a que ella está entrelazada en una conexión continua de motivación con la corporalidad percibida originariamente. Dicho en otros términos, lo que este entrelazamiento conlleva, es en realidad, la necesidad de afirmar que «el cuerpo físico-vivo y el yo ajeno que lo gobierna están dados en el modo de una experiencia transcendente unitaria (*einheitliche tranzendierende Erfahrung*)» en la que se produce un verdadero «progreso verificador plenificante (*erfüllend bewährender Fortgang*)»[44].

43 Este mutuo evocarse se convierte, además, en la clave que permite diferenciar la parificación de la identificación de nivel superior de la síntesis reproductiva. Esta última se lleva a cabo, en efecto, más allá de la esfera del presente vivo por medio de la concatenación del recuerdo. Frente a ella, la parificación no acontece en el recuerdo reproductivo, sino en el plano intencional del presente vivo en el que sigue actuando y viviendo el original de la instauración originaria Cf. Ichiro Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjetivität bei Edmund Husserl* ...o.c. p. 94. La pasividad podrá ser contemplada, de este modo, como la última forma de alteridad, la que da origen, además, a la intersubjetividad cf. Elmar Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl...* o.c., § 33, p. 162ss.

44 *CM*, pp. § 52, 143s. El texto introduce en este mismo lugar una confusa aclaración en la que se sostiene que el cuerpo vivo de otro que yo experimento se muestra, continuamente, «como cuerpo vivo real» a través de su *conducta*, una conducta que tiene su parte física como índice apresen-

Lo que ahora me importa resaltar de toda esta investigación es que el carácter del otro en cuanto existente se funda, según Husserl, en esta especie de «accesibilidad verificable» de aquello que, por propia definición, es siempre originalmente inaccesible. Desde esta perspectiva, el sentido del otro así constituido terminará por aparecer como «*modificación intencional* (*intentionale Modifikation*) de mi yo primeramente objetivado, de mi mundo primordial: el otro, fenomenológicamente, como *modificación de mí mismo* (*Modifikation meines Selbst*)»[45]. De aquí emana, sin duda, una de las mayores dificultades con las que ha tenido que enfrentarse la teoría husserliana de la intersubjetividad[46]. Desde mi punto de vista, el problema se origina al haber tratado de comprender al otro con el apoyo de un concepto tan particular como el de la analogía. La aplicación de este tipo de razonamiento conlleva, finalmente, que yo suponga en el otro aquello que "deduzco" por analogía desde lo que sucede conmigo. De este modo, por el hecho de que yo mismo, en cuanto mónada, sea el centro de un mundo primordial que se orienta alrededor mío, considero que el cuerpo vivo que apresento constituye, análogamente, la base de otro ego plenamente concreto. La dificultad estriba, por tanto, en ese "carácter analógico" que tiene la constitución apresentativa de lo ajeno en mi mónada en su calidad de ser otra mónada. La introducción de este nuevo tipo de reactualización asociativa por parte de Husserl acaba contemplando la apresentación del otro, en consecuencia, como una modificación de mí mismo. Pues bien, para intentar explicitar el sentido de esa apresentación que experimenta al otro, Husserl hará uso de una fórmula un tanto peculiar. Me refiero, claro está, al discutido enunciado según el

tativo de la psíquica. Este comportamiento que cambia continuamente de fase en fase es, precisamente, el que tiene que aparecer «en experiencia originaria plenificante». En este sentido, Iso Kern ha llamado la atención sobre el deterioro que parece experimentar esta parte de la V *Meditación*. Se trata de las líneas 13-20 de la página 144. El manuscrito original de Husserl no está disponible, sin embargo, y sólo existe un duplicado del texto que proviene a su vez de una refundición obrada por su entonces asistente Eugen Fink. Cf. Iso Kern, 5. Kapitel, § 2: «Fremderfahrung» en Rudolf Bernet/Iso Kern/Eduard Marbach (Hrsg.) *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*... o.c., p. 151, n.65.

45 *CM*, § 52, p. 144. Michel Henry, por ejemplo, considera que este «recouvrement de la donation intentionelle avec la donation en moi, dans ma propre expérience, c'est la présupposition décisive mais impensée de toutre l'analyse husserlienne concernant autrui et peut-être de toute sa philosophie en général» (Michel Henry, «Réflexions sur la *cinquième Méditation Cartésienne* de Husserl» en *Phénoménologie Matérielle*... o.c., p. 140).

46 Se trata, en todo caso, de una dificultad de la que nunca fue ajeno el propio Husserl negando en varias ocasiones la ideoneidad de explicar la empatía desde el concepto de analogía cf. Jean-François Courtine, «Intersubjektivität und Analogie» en Wolfgang Ernst Orth (Hrsg.), *Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie. Phänomenologische Forschungen 24/25* (Freiburg/München: Albert 1991) pp. 232-264.

cual el cuerpo físico que experimento en mi mundo primordial en el modo "allí" recuerda el aspecto de mi cuerpo físico «como si yo estuviera allí»[47].

4. LA APRESENTACIÓN DEL OTRO *COMO SI YO ESTUVIERA ALLÍ*

Concedo a esta expresión un valor máximo por cuanto en ella se simboliza la posibilidad intrínsecamente husserliana de que el ego pueda llegar a dar el paso hacia el otro y uno de los más importantes soportes teóricos en los que Levinas se ha apoyado a la hora de elaborar su planteamiento de la substitución. El enunciado en cuestión pondrá al descubierto, además, un aspecto de la fenomenología de Husserl que, en mi opinión, no ha sido suficientemente atendido como es la utilización que él ha hecho de los conceptos temporales a la hora de formular la experiencia del otro. Dicho con la mayor brevedad posible, se trata de expresar el fundamento desde el que se levanta la «apercepción asemejadora (*verähnlichende Apperzeption*)» por medio de la cual el cuerpo físico del otro que experimento como estando allí recibe del mío propio, vía analogía, el sentido de cuerpo vivo con todo lo que esto significa. En principio, el carácter de realidad que cobra la percepción de la corporalidad del otro es siempre, como vengo repitiendo desde hace tiempo, el de una reactualización pues a estas alturas sabemos ya de sobra que nunca tenemos acceso a la vida consciente del otro por presentaciones, sino por apresentaciones. Lo que sucede es que la apresentación como tal presupone, según Husserl, «un núcleo de presentación»[48] que recuerda mucho a aquel otro núcleo de adecuación que vimos aparecer cuando analizamos el problema de poder concebir el cogito momentáneo como el único apodícticamente seguro. Recuérdese que la solución aportada entonces por el maestro fue intentar extender esa legitimidad absoluta a la conciencia de pasado introduciendo la distinción entre apodicticidad y adecuación. La donación de la conciencia trascendental contaría, según él, con «un núcleo propiamente adecuado de lo experimentado» (el suministrado por la actualidad del presente vivo del *ego cogito*) que le garantiza en toda su extensión el contenido apodíctico que

47 *CM*, § 54, p. 147. Husserl habría tenido ya ante la vista lo esencial de este fenómeno desde 1927 cf. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß*. Zweiter Teil: 1921-1928... o.c., en *Hua* XIV, pp. 511 y 529.
48 *CM*, § 55, p. 150.

ella precisa tener[49]. Cuando retornamos a nuestra «*einfühlende Vergegenwärtigung*»[50] (como acabará designándola el propio Husserl) vemos que representificación y presentación se fusionan hasta el punto de formar una especie de «comunidad funcional de *una* percepción (*Funktionsgemeinschaft einer Wahrnehmung*)». Se trata, por tanto, de una singular percepción que es presentante y apresentante al mismo tiempo y que lleva pareja, sin embargo, la «conciencia de su estar ahí él mismo». El cuerpo físico que se presenta en mi esfera primordial en el modo allí tiene que pertenecer, en consecuencia, a la unidad del otro ego apresentado como cuerpo vivo a través de la asociación parificante con mi propio cuerpo físico vivo.

La diferenciación de los distintos modos de aparecer *hic – illic* se convierte, a partir de entonces, en el fundamento principal para la parificación que aprehende la coexistencia simultánea de ambos cuerpos vivos en un presente actual. Esta simultaneidad temporal en la que ambos egos vienen a solaparse impide, por otra parte, comprender la citada fórmula como un simple recuerdo[51]. En un

49 Cf. *CM,* §§ 6, 9 y 12, pp. 55s, 62 y 67 respectivamente; sobre la plausibilidad de esta teoría husserliana cf. supra, el apartado 4: *Intuición, adecuación y apodicticidad en la vida inmanente* de la segunda Parte, sección IV.

50 *FtL,* p. 389.

51 En este sentido aludí ya a la hipótesis de Ichiro Yamaguchi según la cual habría que distinguir la parificación de la identificación de nivel superior de la síntesis reproductiva. Para este autor, la diferencia entre el aquí de mi propio cuerpo vivo y el allí del otro cuerpo vivo funciona ya, implícitamente, en la parificación según la ley de la síntesis afectiva, es decir, independientemente de la actividad del yo de la reflexión y no gracias al *Widererinnerung* mediato del «como si yo estuviera allí». En su opinión, esta diferencia se vivencia originariamente de manera no consciente en la formación de la propia corporalidad en la infancia más temprana, en el nivel del yo anónimo previo a la actividad reflexiva. Cf. Ichiro Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjetivität bei Edmund Husserl...* o.c. pp. 97s. Desde una perspectiva distinta, Held ha interpretado la citada proposición de Husserl como producto de dos modos de representificación en la experiencia del otro. Considera que la fórmula gramatical a la que me vengo refiriendo representa una «fórmula contaminada» en la que se encubren dos proposiciones diferentes cada una de las cuales se refiere, a su vez, a dos tipos distintos de conciencia: una primera proposición sería la significada por el «como» de la fórmula que representa a una conciencia cuasi-posicional, productora de ficciones, mera fantasía o irrealidad, en tanto que la segunda proposición (la expresada a través de la partícula «si») implica tiempo real, ya sea pasado o futuro, es decir, la realidad que conlleva una conciencia posicional. Cf. Klaus Held, «Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie»... o.c., p. 35. Antonio Aguirre, por el contrario, intenta demostrar que Husserl no habría admitido nunca la participación de la mera fantasía en la constitución del otro. En un estudio comparado de la experiencia del otro y de la cosa, el fundador de la fenomenología llega a hablar, ciertamente, de la llamada fantasía restringida o ligada (*gebundene Phantasie*) para referirse a las reactualizaciones o representificaciones «como-si». Se trataría, en todo caso, de una modificación hecha a la manera de la fantasía y de la posición de una posi-

momento dado, Husserl elegirá el término «co-presencia (*Kompräsenz*)» para nombrar esta estructura fenomenológica que permite finalmente aprehender la conciencia ajena como «*kompräsente Erlebnisgegenwart*»[52]. Al margen del problema que en sí mismo constituye ya la idea de la co-existencia temporal del otro, nos volvemos a topar aquí, una vez más, con el principal escollo de esta V *Meditación* pues el otro, en última instancia, termina siendo reducido ontológicamente a un cuerpo, el suyo propio, que yo puedo percibir, sin embargo, como un objeto más en mi esfera propia. En el fondo, el estilo en el que se describe esta experiencia no hace sino asumir los parámetros de lo que para Husserl pasa por ser, sin asomo de duda, el principal modelo de acceso al ser: la percepción. Desde esta perspectiva, parece que la dificultad del otro termina siendo subsumida en el interior de la problemática universal que concierne al ser en general[53] y esto, a pesar, incluso, de la escrupulosa separación con la que el maestro expone la experiencia perceptiva y la experiencia del otro.

5. La fenomenología intencional del otro según Levinas

Huelga decir que el nivel de lectura que se ha tenido en cuenta en el apartando anterior no es, para Levinas, el que hace auténtica justicia al texto de la V *Meditación*. Que el análisis husserliano haya comenzado ocupándose de la constitución del cuerpo vivo del otro; que éste cuerpo no sea considerado inicial-

bilidad de ser aún no actualizada; una posibilidad real motivada en conexión con la experiencia y con la misma capacidad que posee el «si» de la representificación temporal. Aguirre cree que de este modo se suprime la diferencia observada por Held en la fórmula «como si yo estuviera allí» entre reactualización posicional y cuasi posicional porque, a su manera de ver, «la irrealidad de este "cuasi" no es el de la ficción de la realización, sino la ficción de la realización no actualizada, lo que hubiera podido hacerse o podría hacerse, es decir, la que se sitúa en el ámbito de lo posible real» (Antonio F. Aguirre, *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*... o.c., pp. 161s.).

52 *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß.* Erster Teil: 1905-1920... o.c., en *Hua* XIII, pp. 28ss.

53 Esta es, básicamente, la postura adoptada desde el principio por Michel Henry para quien Husserl mismo «no habría presentado el problema del otro como un "problema especial" más que en un primer tiempo». Para este autor, la propuesta husserliana no sería, en último término, sino una «phénoménologie de la perception, aplliquée à autrui, en ce qu'elle a de propre et, je dirai, de monstrueux» (Michel Henry, «Réflexions sur la *cinquième Méditation Cartésienne* de Husserl» en *Phénoménologie Matérielle*... o.c., pp. 139 y 153 respectivamente).

mente más que como simple objetivación de la conciencia egológica reducida a la esfera primordial; que la nueva relación con ese cuerpo ajeno resulte ser, además, susceptible de una asociación con mi cuerpo llamada parificación; que la comprensión del otro provenga, en definitiva, de una modificación de mi propia conciencia que lo experimenta análogamente como si se tratara de un *alter ego*, todo esto puede resumir, ciertamente, la principal tarea de la V *Meditación*. Nuestro autor, sin embargo, no se conformará con los límites estrechos que impone una mirada tan poco atenta a la intrínseca virtualidad que subyace en el citado texto husserliano. La idea fundamental que estoy defendiendo sostiene que la investigación del otro emprendida por Levinas no pretende, en el fondo, sino extraer estas internas posibilidades que van más allá, incluso, del horizonte previsto por el propio Husserl en su obra. El proceso de radicalización al que nuestro autor somete la fenomenología acabará conduciéndole, como ya he dicho, hasta el «*acontecimiento no-constituido* de la substitución»[54]. En este peculiar itinerario, el sujeto comenzará siendo huésped y anfitrión del otro para terminar considerándose a sí mismo *sujeto* por otro, *rehén* de otro[55]. Se trata, en definitiva, del camino que conduce de *Totalidad e infinito* a *De otro modo que ser*[56]. A la luz de lo dicho, me propongo ofrecer en esta parte final de mi trabajo

54 Cf. Emmanuel Levinas, *Prefacio* a la obra de Theodore F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendentale...* o.c., p. XIII; cf. *TI*, p. 39.

55 «Le sujet est un hôte» (*TI*, p. 276) - «Le sujet est otage» (*AE*, p. 142). Derrida fue el primero en darse cuenta de la estrecha relación que guardan ambas fórmulas. En su opinión, la distancia que separa a estas dos definiciones del sujeto «desplaza, transformándolo a su vez, un concepto de sujeto que, desde *Totalidad e infinito* subordinaba ya la tradición ontológica a una ética de la hospitalidad, a un análisis fenomenológico de la acogida, a la altura del rostro» (Jacques Derrida, *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida...* o.c., p. 81).

56 Cf. Jacques Rolland, «Un chemin de pensée. *Totalité et Infini-Autrement qu'être*»... o.c., pp. 39-54. La propuesta levinasiana sobre la intersubjetividad ha sido analizada ampliamente por la crítica. Sin ánimo de ser exhaustivo a la hora de ofrecer su relación me permito citar, además de las que ya han sido mencionadas en el anterior aparato crítico, la temprana tesis de Heinrich Treziak, *Die konkrete Intentionaliät der Exteriorität. Untersuchungen zur Apriori-Struktur der Intersubjektivität nach E. Levinas* (Tesis doctoral defendida en la Universidad de München en 1975); A. Tallon, «Intetionality, intersubjectivity and the between: Buber and Levinas on affectivity and the dialogical principle» en *Thought* 210 (1978) pp. 293-310; M. Jedraszewski, *La relazioni intersoggetive nella filosofia di Emmanuel Levinas*: Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum (Roma: Pontificia Universitas Gregoriana 1980); Fabio Ciaramelli, «De l'évasion à l'exode. Subjectivité et existence chez le jeune Levinas» en *Revue Philosophique de Louvain* 80 (1982) pp. 553-578; Jacques Rolland, «Subjectivité et an-archie» en Id. (Ed.) *Emmanuel Levinas*: Les cahiers de La Nuit Surveillée, 3 (Lagrasse: Verdier 1984) pp. 176-193; Georg Römpp, «Der Andere als Zukunft und Gegenwart: Zur Interpretation der Erfahrung fremder Personalität in temporalen Begriffen bei Lévinas und Husserl» en *Husserl Studie* 6 (1989) pp. 129-154; José Antonio Méndez, «Significados de la subjetivación» y Xavier Antich, «La

una brevísima explicación de la trayectoria recorrida por nuestro autor. Cifraré esta marcha, además, en el tramo que va del anterior enunciado «como si yo estuviera allí» de la propuesta intersubjetiva de Husserl hasta la noción de *substitución* confeccionada por Levinas, sobre todo, en sus últimos escritos.

A lo largo de mi trabajo creo haber dejado suficientemente aclarado que para comprender correctamente el pensamiento de Levinas, es necesario interpretarlo a la luz del «deslizamiento constante» que se produce en su obra de un plano epistemológico a otro plano de corte ético. Este progresivo deslizamiento resume, en mi opinión, el movimiento intelectual de nuestro autor en sus últimos veinticinco años[57]. En este mismo sentido expresé ya mi convicción de que la inicial crítica levinasiana al primado de la representación habría terminado convirtiéndose, finalmente, en una verdadera fenomenología intencional en la que la noción del rostro pasaba a convertirse en el fenómeno concreto y completo que me aproxima al otro. Lo importante ahora es que este rostro no va a ser contemplado ya, en absoluto, como una mera cualidad objetivante del otro, sino como una apertura hacia la exterioridad, una significación que precede a la *Sinngebung*[58]. Estaríamos, me atreví a sugerir entonces, ante una verdadera "fenomenología intencional de lo otro" con la que Levinas no pretendería sino mostrar su rechazo más profundo y enérgico de la fenomenología trascendental del *ego* constituyente o, para decirlo en sus mismos términos, de la constitución de lo Otro por lo Mismo realizada por Husserl[59]. La crítica de la representación experimentará, a partir de este preciso instante, una nueva transformación que conducirá a nuestro autor a buscar la fidelidad al espíritu huserliano más allá del sentido original que el maestro diera implícitamente a su propia letra. El último

asimetría de la intersubjetividad» ambas contribuciones en Graciano González R. Arnáiz (Coord.), *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas...* o.c. pp. 97-123 y 227-244 respectivamente; Gérard Bailhache, *Le sujet chez Emmanuel Levinas. Fragilité et subjectivité* (Paris: PUF 1994).

57 Levinas, rechazando la interpretación que Jean-Luc Marion había hecho de su obra, insiste diciendo que en su caso se trata de «un movimiento que, abriéndose a una ética más antigua que la ontología, dejará significar significaciones más allá de la diferencia ontológica, lo que sin duda es, a fin de cuentas, la significación del Infinito. C'est la démarche philosophique -termina confesando- allant de "Totalié et Infini" à "Autrement qu'être"» (Préface à la deuxième édition (1978) del ensayo de 1947 *DEE*, p. 12). La crítica de Marion consistía, básicamente, en reconocer la deuda que nuestro autor habría contraído con Heidegger dado que el intento de Levinas por rebasar la ontología hacia Otro no supone, en último término, sino esa misma diferencia ontológica que se quiere poner en entredicho. Cf. Jean-Luc Marion, *L'idole et la distance. Cinq études ("Figures")* (Paris: Grasset 1977) p. 278.

58 Cf. *TI*, p. 182.

59 Cf. *TI*, pp. 95s. Cf. mi anterior *Apéndice: Intencionalidad y adecuación* de la segunda Parte.

estadio en este proceso radical de rectificación de la intencionalidad cristalizará, como terminé diciendo en aquella ocasión, en la propuesta de una conciencia no-intencional que permita reconocer en el otro la estructura más profunda, pre-reflexiva y an-árquica de la subjetividad.

La clave aquí está, en todo caso, en examinar con qué rigor puede Levinas hablar de una «relación con lo exterior» al margen o previamente del conocimiento que podamos tener de él. Nuestro autor fue consciente del problema crucial que su propuesta ocasionaba al discurso filosófico aunque, como es también habitual en él, termine formulándolo a través de una pregunta casi retórica que adelanta ya su propia respuesta [...] o es que acaso –se interroga el propio filósofo– «¿no es la obsesión una relación con lo exterior, anterior al acto que abriría ese exterior?». La «idea de creación» como *fondo dia-crónico de pasividad absoluta* desempeñará, a partir de entonces, un papel primordial en el desarrollo de la concepción levinasiana de la alteridad. En este orden de ideas es clara la oposición con la que nuestro autor rechaza el primado de la sin-cronía de la representación al que habría permanecido fiel el conjunto de la filosofía occidental[60]. Y junto a la idea de creación cabe señalar, igualmente, la intervención de las nociones de «obsesión» (como denominación de ese tipo de relación marcada por el respeto a la alteridad más absoluta) y de «acusación» (en cuanto principal rasgo moral que define la finitud de un sujeto que se vive a sí mismo como responsable último del otro)[61].

60 Cf. *AE*, p. 140; *TI*, pp. 269s. El tema de la «creación» en Levinas ha encontrado eco, entre otros, en el magnífico artículo de Antonio Pintor Ramos, «En las fronteras de la fenomenología: El creacionismo de Levinas»... o.c., pp. 209ss. Cf. asímismo O. Gaviria González, «L'idée de création chez Levinas: une archéologie du sens»: en *Revue Philosophique de Louvain* (1974) pp. 509-538.

61 Cf. *AE*, pp. 123-166. Se trata del capítulo central de esta segunda gran obra de Levinas que lleva el titulo de «la substitución». La primera versión de este texto fue presentada públicamente en la Facultad Universitaria de Saint-Louis en Bruxelas el 30 de noviembre de 1967. La lección se publicó posteriormente en la *Revue Philosophique de Louvain* (1968) pp. 487-508 y, levemente modificada, pasó a ocupar el capítulo cuarto de la *Exposición* en *AE*. En otro lugar defendí ya la tesis de que Levinas habría colegido lo fundamental de su idea de «substitución» desde la concepción cristiana de la encarnación del Dios-Hombre construyendo a partir de ella su comprensión de la subjetividad humana. Allí mismo destaqué, igualmente, la decisiva influencia que en la elaboración de la noción de «substitución» tuvo la conferencia pronunciada por nuestro autor en París en marzo de 1968 en calidad de invitado en la sesión anual de la *Semaine des Intellectuels Catholiques* con el tema: «*Qui est Jesus-Christ?*». Levinas colabora entonces con una comunicación que lleva por título otra pregunta: «Un Dieu homme?» (Recopilado en *EN*, pp. 69-76). Allí espiga la «idea de expiación por los otros, es decir, de una substitución: el idéntico por excelencia, aquel que no es intercambiable, aquel que es el único por excelencia, sería la substitución misma». Levinas da entonces un paso decisivo y se pregunta si estas ideas, que tienen su valor incondicional para la fe cristiana, tienen también un «valor filosófico»,

Frente a la concepción moderna de la libertad humana basada en el principio de la plena soberanía del sujeto y de su acción, la propuesta de Levinas pretende haber encontrado un sentido originario previo que descentra el modo en el que la subjetividad había sido comprendida por la modernidad desde Kant[62]. Para éste último, en efecto, el lugar personal es irreemplazable y la culpa original que «precede a todo bien» sólo puede ser soportada, en consecuencia, por aquel que personalmente es culpable[63]. Pues bien, de la misma manera que nadie puede sustituirme en mi responsabilidad, Heidegger declarará, años más tarde, en célebre frase que tampoco «*nadie puede tomarle a otro su morir*»[64]. La dis-

esto es, si pueden mostrarse en la fenomenología que él considera ya beneficiaria de la sabiduría judeocristiana. La respuesta nos parece de una importancia capital no sólo para la filosofía de la religión por cuanto su intención será la de demostrar que «la idea de substitución -según una cierta modalidad- es indispensable para la comprensión de la subjetividad» (Ibíd., p. 69) Cf. Francisco Javier Herrero Hernández, «Alteridad e infinito: La substitución en Levinas»... o.c., p. 251ss.

62 Lyotard ha puesto de manifiesto la enorme distancia que separa a estos dos autores: «Mientras Levinas es absolutamente celoso de la autonomía de la prescriptividad, hasta el límite de exponerse a la incomprensión de un lenguaje raramente original, próximo a veces al transporte místico (lo cual le acerca a Heidegger), Kant habría sido víctima de un excesivo respeto a la estructura de la racionalidad teórica, hasta el punto de haberla tomado como modelo en el trazado de la práctica» (J. F. Lyotard, «Levinas's Logic» en R. A. Cohen (ed.) *Face to face with Levinas* (New York 1986) p. 143). Cf. Gabriel Bello Reguera, «La construcción de la alteridad en Kant y Levinas» en Javier Muguerza y Roberto Rodríguez Aramayo (Eds.) *Kant después de Kant. En el bicentenario de la «Critica de la razón práctica»* (Madrid 1989) pp. 576-604. Derrida, por su parte, lamentó ya la ausencia en nuestro autor, sin embargo, de una «confrontación sistemática y paciente con Kant» (Jacques Derrida, «Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas»... o.c., p. 130 n18). Cf. Catherine Chalier, *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Levinas* (Paris: Albin 1998); Alain Renaut, «Lévinas et Kant» en Jean-Luc Marion (dir.), *Emmanuel Lévinas. Positivité et transcendence. Suivi de Lévinas et la phénoménologie*... o.c., pp. 89-104; Giovanni Ferretti, *Ontologie et Théologie chez Kant. Relire Kant après Heidegger et Lévinas.* Traduit de l'italien par Pierre Chapel de la Pachevie (Paris: Les Éditions du Cerf 2001); Ángel E. Garrido-Maturano, «Por una moral al servicio del reino: Otra manera de leer la relación entre Kant y Levinas» en *Cuadernos Salmantinos de Fiosofía* (2004) pp. 37-59.

63 «Esta culpa original que precede en general a todo bien que él pueda hacer -esto y nada más es lo que hemos entendido por mal radical, en la primera parte- tampoco puede, en cuanto según nuestro derecho racional entendemos, ser borrada por otro; pues no es una obligación transmisible, que por ejemplo, como una deuda en dinero (en la cual es indiferente para el acreedor que el deudor mismo u otro por él), pueda ser transferida a otro (*auf einer andern übertragen werden kann*), sino que es la más personal de todas las deudas, a saber: deuda de pecado, que sólo puede pagar el culpable, no el inocente, aunque éste fuese tan generoso que quisiese soportarla en lugar de aquél» (Immanuel Kant, *Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* en Wilhelm Weischedel (Hrsg.) *Immanuel Kant. Werke* (Darmstadt 1956) Band IV, pp. 726s).

64 «*Nadie puede tomarle a otro su morir.* Alguien puede por las buenas 'ir a la muerte por otro'. Esto, sin embargo, significa siempre: sacrificarse por el otro '*en una cosa determinada*'. Pero tal morir por... nunca puede significar ni por asomo que con ello se le haya tomado al otro su muerte» (*SuZ*, § 47, p. 240).

tancia con el pensamiento de Levinas no puede ser, como se ve, más abismal. Para nuestro autor, la demanda infinita y absoluta de responsabilidad es, precisamente, aquello que constituye al yo como sujeto. Se trata de una responsabilidad, además, de la que me es imposible desentenderme y que, por otra parte, me ha sido obligatoriamente dada y asignada de antemano. Conjuntando al profeta Isaías y a Dostoievski, Levinas acabará declarando que «el término *Yo* significa *heme aquí*, respondiendo de todo y de todos»[65]. La subjetividad (expresión que en este su segundo gran libro es comprendido siempre como término técnico)[66] será claramente definida como «responsabilidad en la pasividad». Pero esta responsabilidad infinita va pareja a la noción de «proximidad» por parte del otro que llega a convertirse, como hemos visto, en mi «obsesión». Notemos que Levinas juega aquí con la etimología de la palabra «obsesión» que implica tanto la acción de obsesionar, en la que alguien es entregado en prenda substitutiva ante el «asedio» sufrido, como la situación del *obsidium* en el sentido de «condición de rehén o cautivo»[67]. Pues bien, a esta situación significativa es, exactamente, a la que se nombra con el término de «substitución»[68].

65 *AE*, p. 145. Levinas cita aquí, implícitamente, el conocido pasaje del Libro VI de *Los Hermanos Karamazov*: «Cada uno de nosotros es culpable ante todos por todos y yo más que nadie» leyéndolo siempre como interpretación del «Heme aquí» (Is., 6,8). Cf. *AE*, p. 186; J. Rolland, «L'Autre et le meurtre chez Dostoïevsky» en F. Wybrands (Ed.) *Exercices de la patience*... o.c., pp. 97-112.

66 Cf. Jacques Rolland, «Un chemin de pensée. *Totalité et Infini-Autrement qu'être*»... o.c., p. 47.

67 De Greef constata la presencia en Levinas de un vocabulario tanto psicológico o médico («posesión de sí», «delirio», «desposesión»...) como militar («rehén», «deber», «persecución», «asedio»...). En el término «obsesión», además, «coinciden los dos lenguajes, pues la obsesión significa no solamente una «perturbación» o un «desequilibrio» de la consciencia, sino, literalmente, un asalto, o el hecho de ser asediado» (Jan de Greef, «Empirisme et éthique chez Levinas» en *Archives de philosophie* (1970) pp. 223-241, aquí pp. 239s.). Cf. los trabajos de Elisabeth Weber, «The Notion of Persecution in Levinas's *Otherwise Than Being or Beyond Essence*» y Robert Bernasconi, «'Only the Persecuted...': Language of the Oppressor, Language of the Oppressed» en Adrian T. Peperzak (Ed.) *Ethics as First Philosophy. The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion* (New York, London 1995) pp. 69-76 y 77-86 respectivamente.

68 Cuando se habla de 'situación significativa' se está teniendo en cuenta que lo esencial del signo es la capacidad que posee de instaurar una relación de significación con aquello a lo que de alguna forma «sustituye». Nuestro autor, uniendo los vocablos «substitución» y «significación», anunciará esa «significancia de la significación» en un pasaje del *Itinerario* que precede a la *Exposición* y que constituye, sin lugar a dudas, la mejor explicación de lo que para él significa la idea de «substitución». Cf. *AE*, pp. 16s.

6. La substitución en Levinas

El término «substitución» evoca en nuestro autor una primera, aunque lejana, referencia a la llamada «substitución» de Kant descrita en *la Dialéctica trascendental* como *«an die Stelle jedes anderen intelligenten Wesens zu setzen»*[69] y que Levinas traduce en una nota a pie de página como *«mettre à la place de l'autre»*. Debo señalar, no obstante, que el principal propósito de nuestro autor será evitar a toda costa la tentación de concebir la identidad del sujeto como si se tratase de una igualdad del yo respecto a sí mismo, una especie de retorno sobre sí mismo. Frente a esta posibilidad, Levinas apuesta porque mi identidad venga dada, paradójicamente, como «mi substitución del otro conforme a la *responsabilidad*, por la cual, en tanto que *irreemplazable*, yo estoy asignado»[70]. Lo que confiere mi identidad, en cuanto substitución de mí por los otros, es, por consiguiente, mi estar de antemano «asignado» *por y para* el otro en la responsabilidad infinita. Nuestro autor, según dije antes, es consciente naturalmente del peligro de alienación (*Entfremdung*) que entraña esta forma de entender la subjetividad en la que la propia identidad parece ser traicionada o, cuanto menos resulta «invertida». Sin embargo, la interpretación que Levinas propone está lejos de poder ser entendida como alienación. Su propuesta de mi substitución por el otro ha de ser leída, en efecto, desde lo que el propio autor denomina con el término «inspiración» que no es, en el fondo, sino una forma de referirse al psiquismo; pero –y aquí está la clave– «un psiquismo que pueda significar esta alteridad en el mismo sin alienación, a modo de encarnación, como ser-en-su-piel, como tener-al-otro-en-su-piel»[71].

69 «Si deseo representarme a mí mismo como ser pensante, he de ponerme en su lugar y reemplazar, por así decirlo, mi propio sujeto por el objeto que trato de considerar (lo que no ocurre en ningún otro tipo de investigación)» (*K.r.V.*, B 405/A 354). Esta alusión por parte de Kant a la posibilidad de poder sustituirme, de algún modo, en el otro debe completarse con aquella máxima del Juicio, la segunda de las así llamadas también por él como "máximas del entendimiento humano": *«1ª Pensar por sí mismo. 2ª Pensar en el lugar de cada otro. 3ª Pensar siempre de acuerdo consigo mismo»* (Cf. *K.U.* V, p. 295). Este "pensar en el lugar de cada otro" (*in den Standpunkt anderer versetzt*) ha sido considerado como uno de los "lugares" en los que Kant, juntamente con su noción del reino de los fines, se habría acercado más al problema de la intersubjetividad. Cf. Ana María Andaluz Romanillos, *La finalidad de la naturaleza en Kant. Un estudio desde la Crítica del Juicio...* o.c., pp. 115ss.

70 *AE*, p. 146.

71 Ibíd. Levinas da, en efecto, un primer giro de tuerca pasando del «para» del *para sí* de la conciencia, del «interés», hasta el «para» del *para el otro* que tiene su culmen en el «traumatismo» de la «obsesión» y la «pasividad de la persecución». En el segundo giro el «*para* el otro» se convierte, además, en «sufrir *por* el otro» en el que «la subjetividad misma es esa transferencia distinta del inte-

Lo pertinente ahora habría sido ofrecer una interpretación lo más respetuosa posible de la propuesta de Levinas que fuera más allá de la habitual crítica en tono ético que se viene practicando[72]. En todo caso, soy plenamente consciente que es en este asunto del otro, precisamente, en el que se suscitan los mayores desacuerdos entre Levinas y Husserl. Mi labor en esta última parte no podría concluir, por tanto, sin haber desentrañado, aunque sólo sea mínimamente, los aspectos tanto continuistas como rupturistas que se derivan directamente de la postura

rés, *de otro modo que la esencia»* (*AE*, p. 141). En mi opinión, el cambio preposicional tiene como trasfondo el intento de superar la famosa reflexión que Heidegger realizó en la *Carta sobre el Humanismo* cuando se preguntaba si la fórmula pensar es «l'engagement de l'être» podría expresar al mismo tiempo y conjuntamente el *cuidado por el ser* y *para el ser* (Martin Heidegger, «Brief über den Humanismus» en *Wegmarken (1919-1958)*... o.c., en *GA* I, Band 9, pp. 313s.). Pero nuestro autor no hablará nunca, en cambio, de un cuidado o preocupación del ser acudiendo, contrariamente, al contexto sacrificial en el que la carne es inmolada en holocausto hasta consumirse y convertirse en cenizas: «Le *pour-l'autre* (ou le sens) va jusqu'au *par-l'autre*, jusqu'à souffrir par une écharde qui brûle la chair, mais pour *rien*» (*AE*, p. 64). El giro que va del *para-el*-otro al *por-el-otro* ha de ser interpretado, por tanto, a la luz del pasaje del libro de las *Lamentaciones* 3, 30 donde se propone «ofrecer la mejilla al que hiere, hartarse de oprobios». Levinas, en clara referencia al *Miteinandersein* heideggeriano, terminará considerando que «la preposición *mit* no es la que debe describir la relación original con otro» (*TA*, p. 78s.). Una primera aproximación, un tanto partidista quizá, a las diferencias entre las interpretaciones de Husserl y Levinas a este respecto es la ofrecida por Rudolf Bernet, «Deux interprétations de la vulnérabilité de la peau (Husserl et Levinas)» en *Revue philosophique de Louvain* (1997) pp. 437-455. Para la discusión de Levinas con Heidegger puede igualmente consultarse la obra de Klaas Huizing, *Das Sein y der Andere. Levinas'Auseinandersetzung mit Heidegger*... o.c.; Bernhard Forthomme, «Une philosophie de la transcendance. La metaphysique d'Emmanuel Lévinas»... o.c., pp. 39-59; Stephan Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in E. Lévinas*... o.c., pp. 178ss., 221ss., 374ss. C. D. Reyes, «An evaluation of Lévinas critique of Heidegger»... o.c., pp. 121-142; F. Ferron, «Le temps et la parole. Remarques sur Lévinas et Heidegger»... o.c., pp. 19-32.

72 Ricoeur ha sido, en mi opinión, el autor que más interrogantes de carácter ético ha planteado a la obra de Levinas, haciendo especial hincapié en lo paradójico que resulta siempre querer expresar la bondad ética a través del exceso y lo excesivo del odio perseguidor. Cf. Paul Ricoeur, *Autrement. Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas* (Paris: PUF 1997). Manuel Maceiras Fafián realizó una sugerente presentación a la versión española de este texto: Paul Ricoeur, *De otro modo. Lectura de 'De otro modo que ser, o más allá de la esencia' de Emmanuel Levinas* (Barcelona: Anthropos 1999). La traducción es obra de Alberto Sucasas. Cf. asímismo Xavier Tilliette, «Il discorso lacinante di Emmanuel Levinas» en *La Civiltà Cattolica* (1983) pp. 15-30. Entre nosotros, Graciano González ha venido estructurado fundamentalmente su interpretación de Levinas también desde la perspectiva ética. Entre otros títulos suyos cf. «¿Intuición o responsabilidad? La constitución ética de la subjetividad en E. Lévinas» en *Anales del Seminario de Metafísica* 19 (1984) pp. 215-228; «De la ética como filosofía primera a una filosofía de la subjetividad en E. Lévinas» en *Anales del Serminario de Historia de la Filosofía* 7 (1989) pp. 325-341; *E. Levinas: Humanismo y ética* (Madrid: Cincel 1988) y «Decir a-Dios. Una lectura ética de las categorías de inmanencia y trascendencia» en Id. (Coord.), *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Lévinas*... o.c. pp. 245-271.

adoptada por Levinas en relación con la teoría de la intersubjetividad husserliana. Se trata, una vez más, de demostrar la indiscutible pertenencia de nuestro autor a este movimiento filosófico poniendo de relieve, al mismo tiempo, la idea de que la mutación llevada a cabo por el radicalismo de nuestro autor no representa, en principio, sino una más de las muchas derivaciones por las que ha transcurrido la herencia husserliana. Como he venido diciendo en repetidas ocasiones, esta fidelidad no habría sido tanto a la letra, cuanto al espíritu de la obra del maestro. Llegados a este punto, tengo que manifestar que fue nuevamente Derrida el primero en intentar demostrar la resistencia que ofrece la propuesta husserliana a las críticas de Levinas. Pero la defensa un tanto acalorada que el citado autor hizo de la V *Meditación* debe ser completada, en mi opinión, con una interpretación mucho más positiva del camino recorrido por Levinas, esto es, tratando de explicar lo esencial de tan particular desarrollo a la luz, sobre todo, de la potencialidad que internamente le ha suministrado la propia fenomenología de Husserl y no sólo desde su ladera más crítica.

7. EL ACONTECIMIENTO NO CONSTITUIDO DE LA SUBSTITUCIÓN

Es completamente cierto que la alergia de Levinas se muestra especialmente virulenta ante la pérdida de alteridad infinita y la consiguiente reducción a lo mismo que la filosofía occidental de la subjetividad ha estado ocasionando, según él, en el tema del *otro*. Contra la neutralización de la intersubjetividad que supone siempre todo hacer del otro un *alter ego*, nuestro autor reivindicará la necesidad de respetar, en especial, su absoluta e irreductible alteridad. A los ojos de nuestro autor, Husserl se presenta desde un comienzo como un exponente privilegiado de ese tipo de filosofía que «ve en el cogito una objetividad sin ningún apoyo fuera de sí, [que] constituye la idea misma de infinito, y se la da como objeto»[73]. En el fondo, lo que la crítica levinasiana nunca podrá admitir, bajo ningún concepto, es la idea misma de «constitución» del alter ego. El recurso frecuente a la frase de Sartre no puede resultar más pertinente a este respecto: «On *rencontre* autrui, on ne le constitue pas»[74]. Haber privilegiado, sin embargo,

73 *TI*, p. 186 (*Langage et objectivité*).

74 Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (Paris: Gallimard 1943) p. 295. Levinas, curiosamente, ha confesado no haber leído esta obra en un principio cf. *Exercices de la patience* nº 3/4 (Paris: Obsidiane 1982) p. 27.

la noción de encuentro en clara oposición a la de constitución implica, a su vez, tener que presuponer también un tiempo y una experiencia "sin otro" previos a ese "encuentro", lo cual no deja de plantear, como ya he advertido, serios problemas por su parte[75]. En cualquier caso, dudo mucho que el término "encuentro" sea el más adecuado para reflejar la relación con el otro tal como la contempla Levinas. Si algo exige la relación con el Infinito –desde cuya idea, no lo olvidemos, podemos llegar a captar al otro– es distancia y separación[76]. La «asimetría de lo interpersonal» resume perfectamente el ensayo de nuestro autor. Pero esta misma tesis, al contrario de lo que pudiera parecer *prima facie*, no hace sino elevar a la máxima potencia la irreductible alteridad desde la que Husserl ha estado considerando al otro. A estas alturas de mi exposición, debería ya resultar una obviedad que para el fundador de la fenomenología permanece absolutamente vedado cualquier acceso al otro en la originaridad de sus vivencias. El dato principal que reiteradamente se ha venido subrayando en esta última parte de mi obra es que el otro no sólo es infranqueable por compartir el inacabamiento propio de la infinitud con la que se experimenta toda cosa en su proceso perceptivo, sino porque el carácter *sui generis* de tal experiencia impide que se pueda acceder a su esfera originaria; una esfera, por otra parte, que, por propia definición, sólo le pertenece a él. El otro en el criterio de Husserl es, precisamente, aquel que nunca se me da en presentaciones, sino únicamente en reactualizaciones.

No parece, por tanto, que la alteridad haya sido puesta en peligro por parte de Husserl. Insisto que no es esta, por tanto, la cuestión principal que separa a ambos autores. El problema se presenta realmente cuando se aborda el estatuto ontológico que cada uno de ellos ha otorgado al otro y que, en mi opinión, no hace sino remitir al nivel más básico de su divergencia, a saber: el modo distinto que ambos autores manifiestan tener a la hora de comprender la subjetividad. Las primeras dificultades surgen ya en la forma misma de plantear la cuestión. Son muchos los autores que piensan que el análisis husserliano sobre la intersubjetividad que traté de presentar en los apartados anteriores comienza presuponiendo aquello mismo que pretende explicar. De antemano da por supuesta, en efecto, la presencia de un otro dotado, igualmente, de una esfera primordial y

75 Jacques Derrida, «Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas»... o.c., pp. 165s n.31.

76 Frente a la distancia y la separación, Levinas propondrá la proximidad y el contacto como categorías desde las que poder definir el encuentro con el otro en la sensibilidad. Cf. el capítulo tercero «Sensibilidad y proximidad» en *AE*, pp. 77-124.

que el cuerpo *allí* que percibo en mi propia esfera es, además, el cuerpo *aquí* de ese otro al que experimento de modo análogo a como experimento el mío[77]. Pero la cuestión fundamental no es –lo repito aquí una vez más– el *alter* del *alter ego*, sino el valor que se le concede al otro en su calidad, precisamente, de *ego*. Esta es la idea que Levinas sostiene, desde un principio, con toda claridad: «Otro, en tanto que otro, no es solamente un *alter ego*. Es aquello que yo no soy»[78]. Sabemos, sin embargo, que Husserl inicia ya su análisis en la V *Meditación* a partir de la esfera de lo mío propio (*mir eigenes*) para terminar haciendo del otro, como acabé reconociendo, una especie de «modificación de mí mismo» (*Modifikation meines Selbst*)»[79].

Si ahora nos conformáramos, simplemente, con atenernos a todo lo que se dijo en las anteriores investigaciones, no parecería sino que el otro representara para Husserl sino algo así como un yo-mismo que se constituye en mí y por mí a través de lo que Levinas denomina acertadamente como «pensamiento monádico» o «proceso puramente subjetivo»[80]. Nada más lejos, sin embargo, del propósito inicial trazado en el umbral de la citada *Meditación*. Lo único que el maestro pretendía averiguar entonces era todo lo concerniente a «otros egos que no son –precisaba él– meras representaciones ni algo representado en mí, unidades sintéticas de una posible verificación en mí, sino precisamente *otros* conforme a su propio sentido»[81]. Pues bien, la idea principal que estoy defendiendo en estas últimas páginas del libro sostiene que este respeto al sentido propio del otro acabará convirtiéndose, precisamente, en el aspecto que más ha valorado Levinas de todo el análisis husserliano, hasta el extremo de llegar a presuponer ya en él, incluso, «el *acontecimiento no constituido* de la substitución»[82].

Se puede decir, pese a todo, que la modificación de mi mismo a la que se reduce la alteridad del otro según Husserl no me conduce, en realidad, hasta el otro, sino a una especie de alteración propia o, como se indica también en

77 Cf. Michel Henry, «Réflexions sur la *cinquième Méditation Cartésienne* de Husserl» en *Phénoménologie Matérielle*... o.c., pp. 146s., 157; Jacques Derrida, «Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas»... o.c., pp. 143.

78 *DEE*, p. 162.

79 *CM*, § 52, p. 144.

80 *TI*, p. 185.

81 *CM*, § 42, p. 121.

82 Emmanuel Levinas, *Prefacio* a la obra de Theodore F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendentale. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*... o.c., p. XIII. La cursiva es suya.

alguno de los manuscritos inéditos, a un «llegar-a-ser-otro (*Anders-werden*)»[83]. El acceso al otro, en efecto, ha de pasar irrenunciablemente por la experiencia que tengo de su cuerpo físico al que interpreto, además, a la luz del mío «como si yo estuviera allí»[84]. El sentido *otro* termina recibiéndose, a la postre, a partir del mío propio vía analogía. En este orden de ideas, lo único que va a tratar de plantear Levinas será, precisamente, la profundización de esta propuesta a la que someterá, finalmente, a un proceso de radical inversión. Digámoslo por anticipado, la subjetividad para nuestro autor no debe ser considerada, en ningún caso, como el punto de partida, sino como el término al que podemos llegar gracias a la substitución del otro en mí. La frase de Rimbaud, tan a menudo citada por él, resulta particularmente expresiva a este respecto: «Je est un autre»[85]. Pero la pasividad del estar atado, del ser rehén y expiación de otro, sujeto por y para el otro, responsable asignado del otro, no hace, en última instancia, sino remitir a algo completamente an-árquico, dia-crónico e irrepresentable, algo que se sitúa más allá de la esencia. Dicho en otros términos, el único presupuesto que aquí se contempla es la precedencia absolutamente significativa de una bondad enunciada como idea de Infinito o reconocida como «Bien antes del ser»[86].

83 Ms D 7 cit. por Natalie Depraz, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjetivité comme altérité à soi chez Husserl*... o.c., p. 346.

84 *CM*, § 54, p. 147.

85 *AE*, p. 151.

86 *AE*, p. 157. Para Levinas, el orden «bueno» de la creación precede a todo estado de caída. La constatación divina del capítulo primero del Génesis en la que se afirma que «todo estaba muy bien» o «era muy bueno» obliga a considerar como instancia previa el primado del bien o, como nuestro mismo autor dice, «la bondad original de la creación» (*AE* p. 156). Por tanto, la culpa, el mal o el pecado original no son las realidades que tienen la primera palabra. Sólo esta «anterioridad» del Bien y su «elección» previa otorgan significación a la responsabilidad por el otro. La viabilidad de la «substitución» viene a derivarse así de «esta imposibilidad de tomar distancias y de desentenderse del Bien» (*AE*, p. 142). Esta afirmación es decisiva porque de esta precedencia del Bien, y de la imposibilidad de desembarazarse de él, se desprenderá la concepción de que la responsabilidad para con el otro le viene dada al sujeto no como fruto de la actividad libre, autónoma y responsable de su conciencia, sino que, con anterioridad a ella, esa responsabilidad está ligada, desde siempre, a ese fondo de «pasividad absoluta». La responsabilidad para con el otro no es, por tanto, algo en lo que yo intervengo como sujeto activo, no es un accidente que me adviene una vez constituido, sino que me precede: «No he hecho nada y siempre he estado encausado, perseguido. La ipseidad dentro de su pasividad sin *arjé* de la identidad es rehén»» (AE, p. 144). Cf. Catherine Chalier, *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Levinas*... o.c., pp. 53ss.

8. LA PRECEDENCIA AN-ÁRQUICA DEL OTRO

La cuestión de la anterioridad del Otro se presenta, en definitiva, como absolutamente determinante a la hora de establecer la relación de Levinas con la fenomenología de Husserl. Si algo ha defendido el fundador de la fenomenología es el hecho primordial (*Urtatsache*) del *apriori subjetivo*, esto es, la necesidad de aceptar que el «yo soy» representa, a pesar de todos los inconvenientes que esto acarrea, «el fundamento originario intencional (*der intentionale Urgrund*)» no sólo de mi mundo, sino de todo aquello que tiene sentido y validez para mí; «fundamento, incluso, de mí mismo, de mi vida, de todos esos actos de conciencia»[87]. No cabe duda que el intento de Husserl, en la estela de toda la tradición filosófica moderna, nunca ha pretendido sobrepasar el nivel de la inmanencia y de la pura manifestación a la conciencia. Bajo la luz de este prisma, ni siquiera Dios (y mucho menos el *alter ego*) puede escapar de este reconocimiento de la conciencia como ámbito supremo de realidad. La anhelada *precedencia* residiría en el caso de Husserl, por tanto, en el apriori subjetivo. Creo haber dejado claro en mi exposición, sin embargo, que el enfoque del análisis fenomenológico sobre los *rendimientos* de la conciencia no implica, bajo ningún concepto, negación alguna de la propia trascendencia de los objetos que se toman en consideración. Que yo contemple sólo el sentido que un determinado objeto tiene para mí no significa, por supuesto, «que yo invente y haga esa suprema trascendencia»[88]. Otra cosa será averiguar si el fundador de la fenomenología ha pensado alguna vez en serio en la posibilidad de abandonar, realmente, el ámbito de la inmanencia ganado provisionalmente en la reducción, o si debe aceptarse, por el contrario, que nunca se podrá salir ya del interior de sus eternos paréntesis[89].

87 *FtL*, § 95, p. 244. La necesidad de partir de la subjetividad viene dada a su vez porque no existe «Kein Sein und So-sein für mich, ob als Wirklichkeit oder Möglichkeit, es sei denn als *mir geltend*» (*FtL*, § 94, p. 241).

88 *FtL*, § 99, p. 258. Hacer del ego transcendental el lugar último de toda validez y verificación no implica, en efecto, tener que considerarlo como el principio último de toda fundamentación. Cf. Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*... o.c., pp. 198ss.

89 Esta era, si se recuerda, la crítica de fondo que Kolalowski había dirigido a Husserl. Cf. Leszek Kolakowski, *Husserl y la búsqueda de la certeza*... o.c., p. 62. Levinas, por su parte, ha considerado también esta misma posibilidad cuando se pregunta si en la noción de reducción no late, finalmente, la misma actitud provisional que preside la duda cartesiana. Más aún, llegará a afirmar, incluso, que la reducción, «lejos de ser una actitud provisional, tiene un valor absoluto para Husserl» (*THI*, p. 213).

La distancia entre Husserl y Levinas parece agrandarse más si cabe en este asunto de la anterioridad. Desde el inicio prácticamente de su carrera intelectual, la actitud que nuestro autor ha adoptado respecto a la fenomenología consiste en el cuestionamiento generalizado del planteamiento básico sobre el que se asienta este movimiento y que no es otro, en su opinión, que el que se desprende de ese prejuicio occidental de concebir a la conciencia como único campo posible de sentido[90]. El análisis levinasiano del rostro del otro ha pretendido mostrar, en cambio, que «la significación precede a la *Sinngebung*»[91]. El objetivo a alcanzar será admitir la posibilidad de una «*Sinngebung* ética» que contemple una intencionalidad esencialmente respetuosa de lo Otro[92]. La «significancia de la significación», según gusta decir Levinas, aparece entonces como lo «irreductible a la conciencia»; más aún, es aquello que «atraviesa la conciencia a contrapelo» hasta provocar su inversión: pasividad[93]. Cualquier posible experiencia del otro deberá observarse, en consecuencia, bajo una perspectiva radicalmente antiaprioríca del yo[94]. El esfuerzo de nuestro autor, en efecto, irá concentrándose, cada vez más, en intentar eliminar de esta pasividad absolutamente an-árquica cualquier rastro que pudiera llegar a asimilarla con la intencionalidad. La aspiración a la exterioridad radical acaba convirtiéndose así en el rasgo principal para definir una metafísica que aspira a desarrollarse como salida o éxodo hacia la ileidad[95]. El sujeto, bajo esta consideración, está llamado a desaparecer, a morir al Otro, hasta hacerse «huella» u «otro modo que ser». Esta salida de la subjetividad deberá avanzar, en último extremo, hacia el desinterés que marca la tras-

90 Frente a la actitud eminentemente teórica adoptada por Husserl y que consiste fundamentalmente en mirar lo real como algo dado para la contemplación, nuestro autor reivindicaba ya en su tesis, precisamente, la idea heideggeriana de la anterioridad de «los predicados de valor, los caracteres de la cosa *usual*, en tanto que usual». (*THI*, p. 184). Cf. Ibíd., p. 174.

91 *TI*, p. 182; cf. también p. 22.

92 «La ruine de la répresentation»... o.c., en *EDE*, pp. 131 y 135 respectivamente.

93 *AE*, p. 128.

94 Esta negación de la condición apriórica de la subjetividad no impedirá a Treziak hablar, en cambio, de una concreta estructura apriórica de la intersubjetividad en Levinas significada, según este autor, en el rostro del otro como intencionalidad de la exterioridad, esto es «die nicht-kategoriale Aprioristruktur der Intersubjektivität» (Heinrich Treziak, *Die konkrete Intentionaliät der Exteriorität. Untersuchungen zur Apriori-Struktur der Intersubjektivität nach E. Levinas*... o.c., p. 164).

95 *TI*, p. XVIII. Sobre el significado del neologismo «ileidad» en la obra de Levinas cf. Bernhard Casper, «Illéité. Zu einem Schlüsselbegriff im Werk von Emmanuel Levinas»..., o.c. Cf. Bernard Forthomme, «Structure de la métaphysique levinassienne»: en *Revue Philosophique de Louvain* 78 (1980)... o.c. p. 397; Raymond Duval, «Exodo et altérité» en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (1975) pp. 217-241.

cendencia del uno-por-el-otro, donde el «por» no es un «por» de finalidad, sino un «por» de substitución.

Se trata, sin duda, de un proceso de reorientación de la intencionalidad hacia el Otro como exterior absoluto y principio paradójicamente anárquico, que no parece situar a nuestro autor, *prima facie*, sino fuera o al margen del proyecto fenomenológico impulsado por Husserl. Lo que ahora me interesa seguir poniendo de manifiesto es que esta radical ruptura no significa, sin embargo, sino una profundización, ciertamente no muy ortodoxa, en las internas posibilidades que subyacen aún por explorar en el fondo de este movimiento. Pero el hecho de reconocer aquí la heterodoxia con la que ha actuado nuestro autor, no implica, sin embargo, tildar su proyecto filosófico simplemente como un exponente más del ya mencionado giro teológico de la fenomenología francesa[96]. En la discusión que ofrecí al principio de mi trabajo sobre este acalorado debate rechacé ya, tajantemente, la pretensión de incluir a nuestro autor en el interior del amplio grupo de fenomenólogos franceses caracterizado, en general, por su continuo reclamo a la idea de Infinito de la tercera *Meditación* de Descartes. Como dije entonces, el movimiento propugnado por Levinas desde un inicio como salida del ser, no debería interpretarse precipitadamente como un mero movimiento teológico, orientado en el sentido de una trascendencia de corte superior, sino como una «ex-cedencia» ética hacia la idea platónica del Bien que sobrepasa la esencia[97].

96 Janicaud puede ser considerado, con todo derecho, como el principal iniciador de este proceso de estigmatización del giro teológico en determinados "fenomenólogos" franceses. En realidad, el *tournant théologique* de la fenomenología contemporánea no constituiría para él sino un síntoma de su intrínseca imposibilidad. La crítica un tanto "iconoclasta" de Janicaud viene a otorgar carta de ciudadanía, de alguna manera, a la tesis fundamental de Alliez según la cual deberíamos hablar «*menos de un giro (tournant), de un desvío (dé-tournement) teológico de la fenomenología francesa, que de una autocomprensión de la vuelta (re-tournement) de la inmanencia a la llamada de esta trascendencia primordial* que permitiría a la fenomeno-logía acceder a su posibilidad más perfecta: *nombrar en su fenomenalidad pura la aparición de lo absoluto e identificarlo con el sujeto absoluto como principio de todo fenómeno*» (Éric Alliez, *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine*... o.c., p. 63. La cursiva es suya). Cf. supra, las páginas finales del apartado 1: *Líneas fundamentales en la crítica levinasiana* de la primera Parte.

97 Para la exégesis de la fórmula platónica «ἐπέκεινα τῆς οὐσίας» (*República* 509 b) cf. Jean-François Mattéi, «Levinas et Platon, sur l'"*au-delà de l'être*"»... o.c., pp. 9-26; Marcelino Legido, «Bien, Dios, Hombre. Estudios sobre el pensamiento griego»... o.c., pp. 13-55. Sobre la idea de Infinito en Levinas cf. Jean-François Lavigne «L'idée de l'infini: Descartes dans la pensée d'Emmanuel Lévinas»... o.c., pp 54-66.

Tal vez este ensayo suyo por restaurar la metafísica pueda resultar, cuanto menos, anacrónico después de Heidegger. Pero, al margen de la valoración que esta iniciativa le pueda merecer a cada uno, el intento de nuestro autor se presenta ante nuestros ojos como un infatigable y denodado esfuerzo filosófico por desarrollar la investigación más allá de la frontera de la objetividad constituible; esfuerzo, por otra parte, que el propio Husserl habría emprendido ya aunque tan sólo de forma meramente potencial[98]. Resta por ver, ciertamente, con qué rigor ha seguido Levinas los pasos y términos que, de una forma más bien indeterminada, pudiera haber fijado el fundador de la fenomenología para esta empresa. En todo caso, la avalancha de textos en *Totalidad e infinito* que hacen referencia al acontecimiento metafísico por excelencia, esto es, al reencuentro pasivo con la exterioridad radical, con el Otro como absoluto, no deja resquicio a ninguna duda sobre la positiva actitud levinasiana respecto a la metafísica[99]. También Husserl, no hay por qué silenciarlo, reivindicaba como metafísicos, en las palabras finales de la V *Meditación Cartesiana,* los resultados de su análisis sobre la experiencia del otro, si bien en un sentido nada habitual. Son unos resultados metafísicos, según él, porque así han de ser denominados «los conocimientos últimos del ser»[100]. La fenomenología, por tanto, «sólo excluye toda metafísica ingenua que opere con absurdas cosas en sí, pero *no la metafísica en absoluto* (*nicht aber Metaphysik überhaupt*)»[101]. Pues bien, la tesis principal que he pretendido demostrar a lo largo de este libro es, precisamente, esta particular dirección –en general, no explícita– de la fenomenología de Husserl; esta línea determinada de investigación abierta por el mismo fundador y explorada radicalmente hasta sus últimas consecuencias por nuestro autor que conduce directa-

98 Esta era la tesis de fondo que animaba el artículo de Jean-Luc Marion, «De l''histoire de l'être' à la donation du possible» en *Le Débat* 72 (1992) pp. 186s. Cf. Luis Román Rabanaque, «Hyle, Genesis and Noema» en *Husserl Studies* 19 (2003) pp. 205–215.

99 Michael Haar ha sido el último de una larga serie de intérpretes en señalar con acierto esta sorprendente actitud levinasiana que consiste en retomar, por su cuenta, el término "metafísica" «en un sentido totalmente no crítico y no peyorativo». La opinión de este autor es que para Levinas «no existe experiencia más positiva, ni término más laudativo que el de metafísica» (Michael Haar, *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique* (Paris: PUF 1999) pp. 2ss.). Significativo es en este mismo sentido que el número 3 de la revista *Noesis* (1998) esté dedicado íntegramente a analizar «la métaphysique d'Emmanuel Levinas».

100 *CM*, § 60, p. 166.

101 *CM*, § 64, p. 182. Derrida ha visto en esta reivindicación por parte de Husserl el reconocimiento de una vía histórico-teleológica en la fenomenología que llega a considerarla, incluso, como culminación del proyecto metafísico. Cf. Jacques Derrida, «"Génesis y estructura" y la fenomenología» en Id., *La escritura y la diferencia...* o.c., pp. 228ss.

mente hasta los umbrales de la objetividad que antecede a cualquier tipo de constitución. La cuestión central –retomada entre otros por Levinas, Henry o Marion– es, en efecto, la que trata de explorar hasta sus últimas consecuencias una posible donación fenomenológica de lo invisible, de lo inaparente o de lo infinitamente otro que no se deja interpretar, por tanto, como su objetivación o su subjetivación sino desde las categorías de su auto-aparición o de su auto-fenomenización[102].

9. El tiempo y la experiencia del otro

Se trata concretamente del filón descubierto a raíz, sobre todo, del paso de lo estático y estructural a lo genético[103]. Un paso necesario, y en absoluto brusco, que el maestro habría comenzado a columbrar ya tempranamente en los análisis de las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*. La consideración que allí se hace de una intencionalidad más originaria, no objetivante y, por tanto, "pasiva", muestra, de manera mucho más patente si cabe, ese interés de Husserl por lo inobjetivable al que antes he aludido. No es extraño, por tanto, que la iniciativa de Levinas se haya ido concentrado paulatinamente alrededor de los temas de la constitución del otro y del tiempo pues es, precisamente, en estos dos aspectos donde comienza a ponerse en tela de juicio el husserliano «principio de todos los principios», o sea, la presencia originaria y por lo tanto evidente de la cosa dada en persona[104]. Para finalizar, intentaré mostrar el puesto

102 Sobre las dificicultades que encierra en general toda relación entre fenomenología y metafísica cf. el volumen colectivo *Phénoménologie et métaphysique* publicado por J.-L. Marion y G. Planty-Bonjour (Paris: PUF 1984) o la visión más crítica de Dominique Janicaud, «Phénoménologie ou métaphysique?» en Elian Escoubas & Bernhard Waldenfels (Eds/Hrsg), *Phénoménologie française et phénoménologie allemande...* o.c., pp. 175-213.

103 El propio Husserl ha ofrecido alguna reflexión sobre la diferencia entre el método estático y genético, y la precedencia que tiene la consideración genética en orden a alcanzar «una "metafísica"». Cf. «statische und genetische phänomenologische Methode», en *ApS*, pp. 336ss.

104 Heidegger fue de nuevo quien de forma más clara y contundente comenzó a cuestionar ya la nomenclatura empleada por la fenomenología. La crítica heideggeriana a vocablos como *Gegebenheit* o *Leibhaftigkeit* no se limitará, sin embargo, a una mera recusación terminológica debiéndose interpretar, más bien, como un rechazo, de plano, al recurso intuicionista de Husserl. Para el autor de *Sein un Zeit*, la propia "datitud" y el "darse en persona" pondrían ya de manifiesto el escoramiento básico del maestro en favor de la posición objetivadora. Cf. Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs...* o.c. en *GA*, II, Band 20, p. 266.

destacadísimo que el rasgo temporal adquiere también en la propuesta levinasiana sobre el otro. Como veremos, esta relevancia se va a dejar sentir, sobre todo, en sus últimos escritos donde la noción de *huella* acabará convirtiéndose, finalmente, en el tema fundamental.

Lo cierto es que, hasta la fecha, no se ha prestado gran atención a la vinculación que Husserl parece haber establecido entre la fenomenología de la intersubjetividad y la temática de la constitución temporal[105]. En el análisis que ofrecí anteriormente de la fórmula «como si yo estuviera allí», creo haber dado algún paso en esta dirección. Lo que dije entonces es que la diferenciación de los distintos modos de aparecer *hic – illic* constituía, en realidad, la expresión principal de la parificación que aprehende la coexistencia simultánea de ambos cuerpos vivos en un presente actual. En el fondo de toda aquella argumentación late el presupuesto husserliano, tantas veces discutido en estas páginas, que consiste en tener que aceptar el presente como forma irreductible y absolutamente universal. Si se adoptara esta tesis, el instante presente pasaría a convertirse necesariamente en el único acto estrictamente perceptivo. La adecuación sólo podría predicarse de modo apodíctico, por tanto, del punto fuente (*"Quellpunkt"*) momentáneo; el punto del que brota la vida actual tal como ella se genera espontáneamente a partir de la impresión originaria (*Urimpression*). Sabemos, no obstante, que para poder hablar en rigor de tiempo hemos de referirnos a la sucesión continua como su rasgo más característico[106]. La conciencia trascendental, por tanto, no puede limitarse al puro ser del cogito presente y actual, sino que incluye también el haber sido del pasado y todo el resto de potencialidades.

105 Esta conexión sale a la luz, sobre todo, a partir de la publicación de los tres volúmenes de escritos póstumos sobre la intersubjetividad por Iso Kern en *Hua* XIII-XV. Un primer intento por resarcir esta "falla" en la interpretación de la obra de Husserl se puede encontrar ya en Georg Römpp, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität...* o.c., pp. 99ss. También M. Sommer ha intentado comprender la teoría de la conciencia temporal en Husserl en relación, con la diferencia entre objetividad y la alteridad, y en el contexto más amplio del social *Lebenswelt*,. Cf. M. Sommer, «Fremderfahrung und Zeitbewußtsein: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität» en *Zeitschrift für philosophische Forschung* (1984) pp. 3-18. Entre nosotros cobran especial relevancia las documentadísimas investigaciones de Andrés Simón Lorda sobre el grupo C de los manuscritos de Husserl titulado *Zeitkonstitution als formale Konstitution* intentando profundizar, precisamente, en la relación ente alteridad y temporalidad más allá del camino abierto por el texto de las *Meditaciones cartesianas*. Cf. Andrés Simón Lorda, *La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendental...* o.c., pp. 251-294.

106 Cf. mi anterior *Excursus: sobre la conciencia interna del tiempo* y las oportunas reflexiones ofrecidas sobre este asunto por Miguel García Baró en *La verdad y el tiempo* (Salamanca: Sígueme 1993) p. 269.

Una sombra de duda termina cubriendo, pese todo, a la absolutez misma de la conciencia en cuanto ámbito de seguridad completamente apodíctico. La solución aportada en aquel momento por el propio Husserl consistía, básicamente, en extender esta legitimidad absoluta del presente momentáneo al ser inmediatamente pasado de la conciencia. Con este fin, suponía que lo consciente retiene, en parte, ese carácter de lo "todavía vivo" capaz de aportar el contenido adecuado de seguridad que se necesitaba. Fue en aquella ocasión, precisamente, cuando aludí a la distinción que las *Meditaciones cartesianas* introducen entre apodicticidad y adecuación. La actualidad viva que se expresa en el *ego cogito* terminaba, de esta forma, suministrando ese «núcleo propiamente adecuado de lo experimentado» que garantiza la apodicticidad estructural al resto de la conciencia temporal, más allá del mero presente momentáneo[107].

En todo caso, el dato concreto que ahora me interesa resaltar, es que Husserl haya comenzado analizando la experiencia del otro dando por sentada esta misma tesis, es decir: haciendo de mi presente vivo y actual la única e irreductible posibilidad para acceder al otro. Esta absolutización del vivo presente es lo que obliga a pensar el fenómeno de la *Einfühlung* en tanto reactualización o representificación (*Vergegenwärtigung*) que, como tal, se halla «entretejida a una presentación (*Gegenwärtigung*), a un auténtico darse la cosa misma (*eigentliche Selbstgebung*)»[108]. La particularidad en el caso que aquí nos ocupa consiste, empero, en que el ego («lo original protofundado (*das urstiftende Original*)» siempre vivo y presente) y el alter ego («lo que se apresenta (*das Appräsentierte*)» vía analogía y nunca originalmente) están dados necesariamente «en *parificación originaria* (in *ursprünglicher Paarung*)»[109]. Bajo esta perspectiva, es evidente que la ya aludida correlación *aquí-allí* no haría otra cosa más que expresar esa particular fusión entre representificación y presentación, esa «comunidad funcional de *una* percepción (*Funktionsgemeinschaft einer Wahrnehmung*)» como Husserl la denomina. La experiencia del otro resulta ser, en última instancia, una percepción de su cuerpo que ha de considerarse, además, como presentante y apresentante al mismo tiempo. Dicho con otros términos: en la constitución fenomenológica de ambos apareceres como par se funda,

107 Cf. *CM*, §§ 6, 9 y 12, pp. 55s., 62 y 67 respectivamente. No todo el mundo, sin embargo, acepta de buen grado esta tesis de Husserl que no hace sino extender la apodicticidad de la parte al todo. Cf. Pilar Fernández Beites en su *Fenomenología del ser espacial*... o.c., p. 579.

108 *CM*, § 50, p. 139. Cf. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß.* Erster Teil: 1905-1920... o.c., en *Hua* XIII, p. 188.

109 Cf. *CM*, § 51, pp. 141s.

genéticamente, una unidad de semejanza que tiene por base la transferencia de sentido (*Sinnesübertragung*), es decir, la apercepción del cuerpo vivo del otro según el sentido del mío. Para el fundador de la fenomenología, esta peculiar experiencia del otro en mi esfera primordial es la que permite que se de, finalmente, la «conciencia de su estar ahí él mismo» como *otro ego*.

Como vengo diciendo, el fenómeno de la parificación remite a una forma originaria de síntesis pasiva: la *asociación*. Insisto en que lo decisivo aquí es que, a diferencia de la identificación de nivel superior que tiene lugar en la síntesis reproductiva (recuerdo), la asociación parificante se sitúa en el plano intencional del presente vivo y de la instauración originaria[110]. Husserl toma distancia así de una comprensión meramente psicológica de la asociación situándola, en cambio, en una esfera prelógica pasiva[111]. La pasividad parece recobrar así, nuevamente, su papel esencial al concebirse ahora como forma primigenia desde la que poder explicar el fenómeno de la alteridad, la fuente misma donde se origina el principio de la intersubjetividad[112].

Es sabido que Levinas pondrá especial énfasis en este aspecto originario de la pasividad corrigiendo, en buena medida, la posición mantenida por el maestro. Para comenzar, la misma expresión «síntesis pasiva» esconde detrás suyo una enorme paradoja que consiste en pretender, nada menos, que algo así como una «actividad pasiva». Nuestro autor aprovechará esta circunstancia para proponer la idea de una «conciencia sin sujeto». Se trata según él de «la conciencia como obra pasiva del tiempo, de una pasividad más pasiva que toda pasividad simplemente antitética de la actividad, de una pasividad sin reservas, de una pasividad de la criatura en el momento de la creación, sin sujeto para asumir el acto creador»[113]. Lo revelador aquí radica en el peso tan extraordinario que el concepto de temporalidad irá adquiriendo en la reflexión de nuestro autor; un concepto que en sus últimos escritos acabará siendo canalizado, además, a través de la noción de *huella* (*trace*)[114]. Abordar en toda su extensión el problema

110 Cf. Ichiro Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjetivität bei Edmund Husserl* ...o.c. p. 94.

111 Cf. *ApS*, § 26, p. 120. Para el análisis del concepto de asociación que subyace en la noción de parificación cf. Natalie Depraz, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjetivité comme altérité à soi chez Husserl*... o.c., pp. 127ss.

112 Cf. Elmar Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*... o.c., § 33, p. 162ss.

113 «Langage et proximité» en *EDE*, p. 223.

114 La significación fundamental de la temática temporal en la filosofía de Levinas ha sido puesta de manifiesto entre otros por Wolfgang Nikolaus Krewani, «Zum Zeitbegriff un der Philosophie von E. Lévinas» en E. W. Orth (Hrsg.), *Studien zum Zeitproblem in der Philosophie des 20.Jahrhun-*

del tiempo en Levinas desbordaría con mucho el marco previsto para este apartado. Sin embargo, y en lo que exclusivamente afecta a nuestro tema, se puede decir que con la expresión *huella*, nuestro autor pretende haber encontrado la manera de describir esa presencia del otro que se manifiesta, enigmáticamente, en su ausencia; ese rastro o vestigio misterioso que queda más acá, por tanto, de la intencionalidad propia de todo fenómeno dado en tiempo presente. Es un hecho que Levinas contempla la alteridad del otro primeramente como una acontecimiento pasado; pero un pasado que no ha sido nunca presente, un pasado «absolutamente pasado», «irreversible» e «inmemorial», y que «ninguna memoria sabría resucitar en presente»[115]. La diferencia con Husserl es evidente. Para el fundador de la fenomenología, hemos tenido la oportunidad de constatarlo, resulta de todo punto inconcebible una experiencia de la absolutez constituida del otro ego expresada en términos de pasado o futuro.

El concepto de pasado frente a la presencia del ahora –de la mano que literalmente aprehende (*main-tenant*)– se revela así, como el intento levinasiano por suspender la fenomenología de la adecuación a costa de establecer una relación no-intencional con el otro: la relación última e irreductible del «face-à-face» en la que «el yo ya no tiene ni la posición privilegiada del sujeto, ni la posición de la cosa definida por su lugar en el sistema»[116]. Esta propuesta supone, en todo caso, una alteridad que no se deja atrapar en la correlación noético-noemática, ni en la sincronía de la re-presentación que este mismo saber sintético instaura. El reproche fundamental que Levinas dirige al conocimiento husserliano del otro *durch Einfühlung* ha sido, precisamente, el haber entendido aún esa relación como saber. Para nuestro autor, nos encontramos ante un saber «obtenido a partir de la analogía entre el comportamiento de un cuerpo extraño objetivamente dado y mi propio comportamiento» que aporta únicamente una idea general y común de la interioridad y del yo, pero deja escapar, en cambio, la alteridad indiscernible del otro[117]. Añadiré, además, que aunque Levinas haya terminado formulando la alte-

ders, Phänomenologische Forschungen 13 (1982) pp. 107-127; Georg Römpp, «Der Andere als Zukunft und Gegenwart: Zur Interpretation der Erfahrung fremder Personalität in temporalen Begriffen bei Lévinas und Husserl»... o.c., pp. 129-154

115 «Énigme et phénomène» en *EDE,* p. 208ss.; «La trace de l'autre» en *EDE,* pp. 198ss.

116 *TI,* p. 269. Cf. *DVI,* pp. 235s. Parece evidente que Levinas emplea la expresión «cara a cara» en contraposición al *Miteinendersein* heideggeriano cf. *TA*, pp. 78s.

117 Cf. *DVI,* pp. 243s. Husserl, en efecto, había introducido una confusa aclaración del «progreso verificador plenificante (*erfüllend bewährender Fortgang*)» de la experiencia ajena. La conducta del otro adquiría entonces un papel primordial como índice físico apresentativo, sostenía él, de la parte psíquica. Cf. *MC,* § 51, p. 144.

ridad, sobre todo, a partir del concepto de pasado (de ese pasado que nunca fue presente y que sólo es experimentable como *huella*), esto no significa, sin embargo, que el modo temporal futuro carezca para él de importancia. El futuro, en efecto, es aquello que tampoco se puede captar porque está por-venir: «el futuro es lo otro. La relación con el futuro es la relación misma con el otro»[118].

Bajo mi punto de vista, el tratamiento que nuestro autor ha realizado de «la diacronía radical del tiempo» trasciende, en todo caso, el mero significado metafórico. No se trata sólo de comprender la alteridad del otro por medio de conceptos temporales, sino que el fenómeno mismo del tiempo se convierte, en efecto, en la condición de posibilidad más originaria para la diferencia: «No habría ser separado –dice él– si el tiempo del Uno pudiese caer en el tiempo del Otro»[119]. La vinculación que nuestro autor establece, de este modo, entre la experiencia del otro y la constitución del tiempo no puede ser, como vemos, más estrecha. Nos hallamos, ciertamente, ante la formulación de una auténtica fenomenología del tiempo cuya idea clave queda reflejada perfectamente en esa frase en la que nuestro autor declara que «yo no defino al otro por el futuro, sino el futuro por el otro»[120]. La cuestión aquí está en averiguar cómo es posible fundar el fenómeno del tiempo sobre la base de una pretendida experiencia no-fenomenológica del otro. Pero este no es, en cierta manera, sino el problema capital de toda la labor de Levinas en su intento por revelar una forma de experiencia que se sustrae a toda expresión. En última instancia, la pregunta final que nos genera la lectura de la obra de Levinas sigue siendo, nuevamente, la que plantea ¿cómo se puede pretender describir un fenómeno cuyo rasgo más principal es, precisamente, el ser la propia interrupción de la fenomenalidad?[121].

118 *TA*, p. 117.

119 *TI*, p. 47. Se trata, en todo caso, de una temporalidad diacrónica «en dehors -au-delà ou au-dessus- du temps récupérable para la réminiscence où se tient et s'entretient la conscience et où se montrent, dans l'experience, être et étants» (*AE*, p. 107).

120 *TA*, p. 125.

121 La contradicción aquí está en prentender formular linguísticamente en conceptos temporales una dialéctica de la aprehensión del otro que escapa a cualquier tipo de expresión. Con este mismo sentir termina Georg Römpp su ensayo «Der Andere als Zukunft und Gegenwart: Zur Interpretation der Erfahrung fremder Personalität in temporalen Begriffen bei Lévinas und Husserl»... o.c., p. 148. Esta crítica a la filosofía de Levinas no representa, en realidad, sino un nuevo modelo de la que, generalizadamente, ha venido estableciéndose desde un principio por distintos autores. Bataille, por ejemplo, fue de los primeros en apuntar que el problema que introducía la reflexión de nuestro autor era el de «la comunicación de una experiencia inefable» (G. Bataille, «De l'existencialisme au primat de l'économie» en *Critique* 4 (1948) pp. 127-141, aquí pp. 132s.). Cf. Etienne Feron, *De l'idée de transcendence à la question du langage. L'intinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas...* o.c. pp. 139-151.

BIBLIOGRAFÍA

A) Obras de Levinas

Cito siguiendo el orden cronológico de publicación, añadiendo la edición manejada en este trabajo así como la versión castellana si la hubiere.

«Sur les "*Ideen*" de M. E. Husserl» en la *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger* (1929) pp. 230-265. Recogido en *IH*, pp. 45-93. *Emmanuel Lévinas. Sobre Ideas de Edmund Husserl* traducción de Tania Checchi G. en *Revista de Filosofía* de la Universidad Iberoamericana de Mexico (2004) pp. 7-41.

La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl (Paris: Alcan 1930, Vrin [7]1994). *Emmanuel Levinas. La teoría fenomenológica de la intuición* presentación, traducción y estudio conclusivo de Tania Checchi (Salamanca: Sígueme 2004).

«Fribourg, Husserl et la Phénoménologie» en *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande* (1931) pp. 402-414. Recogido en *IH,* pp. 94-106.

«Martin Heidegger et l'ontologie» en *Revue phisolophique de la France et de l'étranger* (1932) pp. 395-431. Recogido de forma abrevidad en *EDE,* pp. 53-76.

«Phénoménologie» *revue critique* del nº XI del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (1930) en *Revue Philosophique de la France et l'Etranger* (1934) pp. 414-420. Incluido ahora en *IdI.*

«De l'évasion» en *Recherches philosophiques* (1935-1936) pp. 373-392. *De l'évasion.* J. Rolland (ed.) (Montpellier: Fata Morgana 1982). *De la evasión.* Traducción de Isidro Herrera (Madrid: Arena Libros 1999).

«L'oeuvre d'Edmond Husserl» en *Revue Philosophique de la France et l'Etranger* (1940) pp. 35-85. Recogido en *EDE,* pp. 7-52.

De l'existence à l'existant (Paris: Vrin 1947, 1981).

«Le temps et l'autre» en J. Wahl y otros, *Le Choix-Le Monde-L'existence* (Grenoble-Paris: Arthaud 1948) pp. 125-196. Publicado después como *Le temps et l'autre* (Montpellier: Fata Morgana 1979). *El Tiempo y el Otro*. Traducción de José Luis Pardo Torío de la edición de 1979 e introducción de Félix Duque (Barcelona: Paidós 1993).

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (Paris: Vrin 1949, ²1993).

«l'Ontologie est-elle fondamental?» en *Revue de Métaphysique et de Morale* (1951), pp. 88-98. Incluído en *EN*, pp. 13-24.

«Réflexions sur la "technique" phénoménologique» en *Husserl. Troisième Colloque de Royaumont* d1957 (Paris: Minuit 1959), pp. 108-118 y recogido en *EDE*, pp. 111-123. «Reflexiones sobre la "técnica fonomenológica"» en *Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont* traducción española de A. Podetti (Buenos Aires: Paidós 1968) pp. 88-109.

«Intentionalité et métaphysique» en *Revue philosophique de la France et de l'Etrenger* (1959) pp. 471-479. Incluido en *EDE*, pp. 137-144.

«La ruine de la représentation» en *Edmud Husserl. 1859-1959* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1959) pp. 73-85. Recogido en *EDE*, pp. 125-135.

Totalité et infini. Essai sur l'Extériorité (Den Haag: M. Nijhoff 1961) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad.* Traducción e introducción de Daniel E. Guillot (Salamanca: Sígueme ²1987).

«La trace de l'autre» en *Tijdschrift voor Filosofie* (1963) pp. 605-623. Recogido en *EDE*, pp. 187-202.

Difficile liberté: essais sur le Judaïsme (Paris: Albert Michel 1963, ³1976)

«Intentionalité et sensation» en *Revue Internationale de Philosophie* (1965) pp. 34-54. Incluido en *EDE*, pp. 137-162.

«Énigme et phénomène» en *Esprit* (1965) pp. 1128-1142. Incluido en *EDE*, pp. 203-216.

Quatre lectures talmudiques (Paris: Minuit 1968) *Cuatro lecturas talmúdicas* Traducción de Miguel García-Baró (Barcelona: Ríos Piedras 1996).

«La substitution» en *Revue Philosophique de Louvain* (1968) pp. 487-508. Recogida con algunas modificaciones en *AE*, pp. 125-166.

«Un Dieu homme?» conferencia pronunciada en la *Semaine des Intellectuels Catholiques* del 6 al 13 de marzo de 1968. Publicada ese mismo año en el recopilatorio «*Qui est Jesus-Christ?*» pp. 186-192 y después en *EN*, pp. 69-76.

Humanisme de l'autre homme (Montpellier: Fata Morgana 1972) *Humanismo del otro hombre* Traducción de Graciano González R. Arnáiz (Madrid: Caparrós 1993).

Préface a la obra de Theodore F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendentale. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception* (Den Haag: M. Nijhoff 1971) pp. IX-XV.

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (Den Haag: M. Nijhoff 1974) *De otro modo que ser, o más allá de la esencia.* Traducción e introducción a la edición española de A. Pintor Ramos (Salamanca: Sígueme 1987).

Sur Maurice Blanchot (Montpellier: Fata Morgana 1975). *Sobre Maurice Blanchot.* Edición de José M. Cuesta Abad (Madid: Trotta 2000).

Noms propes (Montpellier: Fata Morgana 1976)

Du Sacré au saint. Cinq Nouvelles Lectures Talmudiques (Paris: Minuit 1977) *De lo Sagrado a lo santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas.* Traducción de Soedade López Campo (Barcelona: Ríos Piedras 1997).

De Dieu qui vient à l'idée (Paris: Vrin 1982) *De Dios que viene a la idea.* Traducción de Graciano González R.-Arnáiz y Jesús M. Ayuso Díez (Madrid: Caparrós 1995).

Éthique et infini (París: Fayard 1982) *Ética e infinito.* Presentación, traducción y notas de Jesús M. Ayuso Díez (Madrid: Visor1991).

L'au-delà du verset. Lectures et Discours Talmudiques (Paris: Minuit 1982).

Transcendance et intelligibilité (Genève: Labor et Fides 1984).

Hors sujet (Montpellier: Fata Morgana 1987) *Fuera del sujeto.*Traducción de Roberto Ranz Torrejón y Cristina Jarillot Rodal (Madrid: Caparrós 1997).

A l'heure des nations (Paris: Minuit 1988)

«Sejour de jeunesse auprès de Husserl, 1928-1929» en Hans Reiner Sepp (Hrsg.), *Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild* (Freiburg/München: Karl Albert 1988) pp. 27-32. Publicado en el original francés en el cahier 75 de *Le Nouveau Commerce* de1989 y recogido también por Jean-Luc Marion (dir.), *Emmanuel Lévinas. Positivité et transcendence. Suivi de Lévinas et la phénoménologie* (Paris: Presses Universitaires de France 2000), pp. 3-7.

Entre nous, essais sur le penser-à-l'autre (Paris: Grasset 1991) *Entre nosotros. Ensayos para pensar en el otro.* Versión castellana de José Luis Pardo (Valencia: Pre-Textos 1993).

Dieu, la mort et le temps en el que J. Rolland reproduce el curso publicado *La Mort et le Temps* (Paris: L'Herme 1991) y añade «Dieu et l'onto-théologie» (Paris: Grasset 1993) *Dios, la muerte y el tiempo.* Traducción de María Luisa Rodríguez Tapia (Madrid: Cátedra 1993).

Les imprévus de l'histoire. Preface de Pierre Hayat (Montpellier: Fata Morgana 1994).

Liberté et Commandement. Preface de Pierre Hayat (Montpellier: Fata Morgana 1994).

Alterité et Transcendence (Montpellier: Fata Morgana 1995).

Nouvelles Lectures Talmudiques (Paris: Minuit 1996)

B) Obras de Husserl

1. Publicadas en Husserliana: *Edmund Husserl. Gesammelte Werke (Hua)*

editada bajo la responsabilidad del Husserl-Archiv de Leuven en la editorial Martinus Nijhoff (Den Haag) hasta 1980 y después de esta fecha en la Kluwer Academic Publishers (Dordrecht/Boston/London).

Hua I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von Stephan Strasser (Den Haag: Martinus Nijhoff 1950).

Hua II: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen,* hrsg. von P. Jansen (Den Haag: Martinus Nijhoff 1970).

Hua III/1: *Die Idee zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemenine Einführung in die reine Phänomenologie,* neu hrsg. von Karl Schuhmann (Den Haag: Martinus Nijhoff 1976).

Hua IV: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von Marly Biemel (Den Haag: Martinus Nijhoff 1952).

Hua V: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drites Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, hrsg. von Marly Biemel (Den Haag: Martinus Nijhoff 1952)

Hua VI: *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie,* hrsg. von W. Biemel (Den Haag: Martinus Nijhoff 1954).

Hua VIII: *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologische Reduktion,* hrsg. von Rudolf Boehm (Den Haag: Martinus Nijhoff 1959).

Hua IX: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, hrsg. von Walter Biemel (Den Haag: Martinus Nijhoff 1962).

Hua X: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, hrsg. von Rudolf Boehm (Den Haag: Martinus Nijhoff 1966).

Hua XI: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs-und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, hrsg. von M. Fleischer (Den Haag: Martinus Nijhoff 1966).

Hua XII: *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*, hrsg. von L. Eley (Den Haag: Martinus Nijhoff 1970).

Hua XIII: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil: 1905-1920*, hrsg. und eingeleitet von Iso Kern (Den Haag: Martinus Nijhoff 1973).

Hua XIV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil: 1921-1928*, hrsg. und eingeleitet von Iso Kern (Den Haag: Martinus Nijhoff 1973).

Hua XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1905-1920*, hrsg. und eingeleitet von Iso Kern (Den Haag: Martinus Nijhoff 1973).

Hua XVI: *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, hrsg. von U. Claesges (Den Haag: Martinus Nijhoff 1973).

Hua XVII: *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, hrsg. von Paul Janssen (Den Haag: Martinus Nijhoff 1974).

Hua XVIII: *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Text der ersten und der zweiten Auflage*, hrsg. von E. Holenstein (Den Haag: Martinus Nijhoff 1975).

Hua XIX/1: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil. Text der ersten und der zweiten Auflage*, hrsg. von Ursula Panzer (The Hague/Boston/Lancaster: Kluwer Academic Publishers 1984).

Hua XIX/2: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil. Text der ersten und der zweiten Auflage*, hrsg. von Ursula Panzer (The Hague/Boston/Lancaster: Kluwer Academic Publishers 1984).

Hua XXIII: *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der aunschualichen Vergegenwärtigungen. Texte aus den Nachlaß (1898-1925)*, hrsg. von Eduard Marbach (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers 1980).

Hua XXIV: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, hrsg. von Ullrich Melle (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers 1985).

Hua XXV: *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, hrsg. von Th. Nenon und H. R. Sepp (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers 1987).

Hua XXXIV: *Zur phänomenologischen Reduktion,* hrsg. von Sebastian Luft (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers 2002).

Husserliana, Dokumente I: *Husserl-Chronik* hrsg. von Karl Schuhmann (Den Haag: M. Nijhoff 1977).

Husserliana Dokumente III: *Edmund Husserls Briefwechsel. Band III: Philosophenbriefe*, hrsg. von Karl und Elisabeth Schumann (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers 1994).

2. Publicadas en otras ediciones

Méditations Cartésiennes. Introduction à la Phénoménologie Traduit de l'allemand par Mlle Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Levinas, revu par Alexandre Koyré (Paris: Armand Colin 1931, Vrin 1947, 1992).

Cartesianische Meditationen, hrsg. und eingeleitet von Elisabeth Ströker (Hamburg: Felix Meiner 1977).

Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik, hrsg. von L. Landgrebe (Hamburg: Felix Meiner 1985).

Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologiche Forschung* Band IX (1928) pp. 367-498 (Tübingen: Max Niemeyer ^{3}2000).

Die Idee zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemenine Einführungin die reine Phänomenologie, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologiche Forschung* Band I/1 (1913, ^{2}1922) (Tübingen: Max Niemeyer ^{3}2002).

«Husserls Randbemerkungen zu Heideggers "Sein und Zeit" und "*Kant und das Problem der Metaphysik*"» en *Husserl Studies* 11 (1994) pp. 9-63.

3. Traducciones al español

Investigaciones lógicas. Traducción de Manuel G. Morente y José Gaos (Madrid: Revista de Occidente 1929, Alianza Editorial 1982, 1999) 2 vol.

Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Traducción de José Gaos (México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica 1949, ^{2}1962).

La idea de la fenomenología. Cinco lecciones. Traducción de Miguel García-Baró (México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica 1982).

Meditaciones cartesianas. Traducción y estudio preliminar de Mario A. Presas (Madrid: Tecnos ^{2}1987).

Meditaciones cartesianas. Traducción de José Gaos y Miguel García-Baró (México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica 1985).

La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas (Barcelona: Crítica 1991).

Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo. Traducción, introducción y notas de Agustín Serrano de Haro (Madrid: Trotta 2002).

C) OBRAS DE HEIDEGGER

1. PUBLICADAS EN LA *GESAMTAUSGABE* POR LA EDITORIAL VITTORIO KLOSTERMANN *(GA)*

I. Abteilung: Veröffentliche Schrifften 1910-1976

GA 9: *Wegmarken (1919-1961),* hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976, ^{2}1996)

GA 12: *Unterwegs zur Sprache,* hrsg. von Friedrich Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1985).

GA 14: *Zur Sache des Denkens* (1962-1964), hrsg. von Friedrich Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1985).

GA 15: *Seminare (1951-1973),* hrsg. von Curd Ochwadt (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1986).

II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944

GA 17: *Einführung in die phänomenologische Forschung (Winter Semester 1923/24),* hrsg. von Friedrich Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994).

GA 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Sommersemester 1925*), hrsg. von Petra Jaeger (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1969 ^{3}1994).

GA 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927),* hrsg. von Friedrich Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1975, ^{3}1997).

GA 42: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809) (Sommersemester 1936),* hrsg. von Ingrid Schüßler (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1988).

GA 58: *Grundprobleme der Phänomenologie. (Wintersemester 1919/20)*, hrsg. Hans-Helmuth Gander (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1992).

GA 63: *Ontologie (Hermeneutik der faktizität) (Sommersemester 1923)*, hrsg. von Käte Bröcker-Oltmanns (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1988).

2. PUBLICADAS SEPARADAMENTE EN OTRAS EDICIONES Y TRADUCCIONES AL ESPAÑOL

Sein und Zeit (Tübingen: Max Niemeyer Verlag [18]2001)

El ser y el tiempo. Traducción de José Gaos (Madrid: Fondo de Cultura Económica 1951, [2]1971).

Ser y tiempo. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera (Madrid: Trotta 2003).

Vom Wesen des Grundes en Jahrbuch für philosophische Forschung, Ergänzungsband Festschrift, Edmund Husserl zum 70. Geburstag gewidmet (Den Haag 1929) pp. 71-100.

Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809) (Tübingen: Max Niemeyer 1971).

Del camino al habla. Versión de Y. Zimmermann (Barcelona: Serbal 1987).

La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel Estudio preliminar, traducción y notas de Ramón Rodríguez (Madrid: Tecnos [2]1996).

Tiempo y ser Traducción al español de Félix Duque con Introducción de Manuel Garrido (Madrid: Tecnos 1999).

Ontología. Hermenéutica de la facticidad. Versión de Jaime Aspiunza (Madrid: Alianza Editorial 1999).

D. OTRAS OBRAS CITADAS

Aguirre, Antonio F. *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982).

Agustín de Hipona, *Las Confesiones.* Edición crítica y anotada por el padre Angel Custodio Vega (Madrid: BAC [8]1991)

—, *De vera religione*. Versión, introducción y notas del P. Victorino Capánaga (Madrid: BAC 1948).

Álvarez Gómez, Mariano «Una peculiar vuelta a las cosas» Presentación a las actas del Encuentro de la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía celebrado del 9 al 11 de Noviembre de 1989 en Salamanca bajo el título *Acercamiento a la obra de M. Heidegger*, pp. 7-26.

—, *Pensamiento del ser y espera de Dios* (Salamanca: Sígueme 2004).

Alliez, Éric *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine* (Paris: Vrin 1995).

Andaluz Romanillos, Ana María *La finalidad de la naturaleza en Kant. Un estudio desde la Crítica del Juicio* (Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontificia 1990).

Antich, Xavier «La asimetría de la intersubjetividad» en Graciano González R. Arnáiz (Coord.), *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel* (Madrid: Editorial Complutense 1994) pp. 227-244.

Aquino, Tomás de *Summa Theologiae* (texto latino de la edición crítica Leonina y traducción castellana) 16 vol. (Madrid: BAC 1954).

Aristóteles, *Metafísica*. Edición trilingüe de Valentín García Yebra (Madrid: Gredos 1987).

—, *Acerca del alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez sobre texto establecido por A. Jannone (Madrid: Gredos 1988)

Aronowicz, Annette «L'éducation juive dans la pensée d'Emmanuel Levinas» en Danielle Cohen-Levinas et Shmuel Trigano (Dir.) *Emmanuel Levinas, Philosophie et judaïsme* (Paris: In Press Éditions 2002) pp. 273-290.

Attig, T. «New light on Edmund Husserl "Cartesian Meditations"» en *Journal of the British Society for Phenomenology* (1976).

Bailhache, Gérard *Le sujet chez Emmanuel Levinas. Fragilité et subjectivité* (Paris: PUF 1994).

Banon, David «Levinas, penseur juif ou juif qui pense» en *Noesis* nº 3 (1998) pp. 27-42.

Barsotti, Bernard «Le rationalisme husserlien» en Pascal Dupont et Laurent Cournarie (Coord.) *Phénoménologie: un siècle de Philosophie* (Paris: Ellipses 2002) pp. 21-43.

Bataille, G.«De l'existencialisme au primat de l'économie» en *Critique* 4 (1948) pp. 127-141.

Beauvoir, Simone *La force de l'âge* (París: Gallimard 1960).

Bech, Josep Maria *De Husserl a Heidegger: la transformación del pensamiento fenomenológico* (Barcelona: Universitat 2001)

Bello Reguera, Gabriel «La construcción de la alteridad en Kant y Levinas» en Javier Muguerza y Roberto Rodríguez Aramayo (Eds.) *Kant después de Kant. En el bicentenario de la «Critica de la razón práctica»* (Madrid: Tecnos 1989) pp. 576-604.

Benoist, Jocelyn «Husserl au-delà de l'onto-théologie?» en *Les études philosophiques* 4 (1991) pp. 433-458.

—, «Vingt ans de phénoménologie française» en Yves Mabin (dir.) *Philosophie contemporaine en France* (Paris: Ministère des Affaires Etrangères 1994) pp. 27-51.

—, *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne* (Paris: PUF 1997).

Bernasconi, Robert «'Only the Persecuted...': Language of the Oppressor, Language of the Oppressed» en Adrian T. Peperzak (Ed.) *Ethics as First Philosophy. The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion* (New York/London: University of new York Press 1995) pp. 77-86.

Bernet, Rudolf «Deux interprétations de la vulnérabilité de la peau (Husserl et Levinas)» en *Revue philosophique de Louvain* (1997) pp. 437-455.

—, «Désirer connaître par intuition» *Revue philosophique de Louvain* 99 (2001) pp. 613-629 = «Desiring to Know through Intuition» *Husserl Studies* (2003) pp. 153-166.

—, «Lévinas et l'ombre de Heidegger» en *Revue philosophique de Louvain* (2002) pp. 786-793.

—, /Iso Kern/Eduard Marbach (Hrsg.) *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens* (Hamburg: Felix Meiner 1989).

Besussan, Gérard «Emmanuel Levinas devant la philosophie allemande» en Id. (Dir), *La philosophie allemande dans la pensée juive* (Paris: PUF 1997), pp. 185-196.

Biemel, Walter «Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl» en Varios, *Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont.* Traducción de Amalia Podetti (Buenos Aires: Paidos 1957) pp. 35-67.

Boehm, Rudolf «Les ambiguïtés des concepts husserliens d'<immanence> et de <transcendance>» en *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (1959) pp. 481-526

Bouckaert, Bertrand «L'alterité dans les *"Recherches logiques"*» en *Revue Philosophique de Louvain* (2001) pp. 630-651.

Breda, H. L. van (ed.) *Problèmes actueles de la phénoménologie* (Paris: Desclée 1952).

—, (Hrsg.) *Vérité et Vérification – Wahrheit und Verifikation. Actes du quatrième Colloque International de Phenomenologie* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1974).

Brentano, Franz *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Hamburg: Felix Meiner 1973).

Bruzina, R. Charles «Gegensätzlicher Einfluß – Integrierter Einfluß. Die Stellung Heideggers in der Entwicklung der Phänomenologie» en Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler (Hrsg.) *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* (Frankfurt: Vittorio Klostermann 1990) Band II: *Im Gespräch der Zeit,* pp. 142-160.

Burggraeve, Roger *Emmanuel Levinas. Une bibliographie primaire et secondaire* 1929-1985 avec un complément 1985-1989 (Louvain: Peeters 1990).

Carr, D. «The "Fifth Meditation" and Husserl's Cartesianism» en *Philosophy and Phenomenological Research* 34 (1974) pp. 14-35.

Casper, Bernhard «Illéité. Zu einem Schlüsselbegriff im Werk von Emmanuel Levinas»: en *Philosophisches Jahrbuch* (1984) pp. 273-288.

—, «El rostro, la primogenitura y la fecundidad» Diálogo con Emmanuel Lévinas en *Revista de Filosofía* de la Universidad Iberoamericana de Mexico nº 107 (2003) pp. 19-28.

Celan, Paul *Obras completas* a cargo de José Luis Reina Palazón (Madrid: Trotta 1999).

Ciaramelli, Fabio «De l'évasion à l'exode. Subjectivité et existence chez le jeune Levinas»»: en *Revue Philosophique de Louvain* 80 (1982) pp. 553-578.

—, «Le rôle du judaïsme dans l'oeuvre de Levinas»: en *Revue de Métaphysique et Morale* (1983) 580-600.

Claeges, U. und K. Held (Hrsg.) *Perspektiven transzendental-phänomenologischer Forschung* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1972).

Cobb-Stevens, Richard «Body, Spirit and Ego in Husserl's Ideas II», en Anna-Teresa Tymieniecka (ed.), *Soul and Body in Husserlian Phenomenology. Man and Nature*: *Analecta Husserliana* Vol. XVI (1983) pp. 243–258.

Cohen, R. A. (ed.) *Face to face with Levinas* (New York: University of new York Press 1986).

Cohen-Levinas, Danielle et Shmuel Trigano (Dir.) *Emmanuel Levinas, Philosophie et judaïsme* (Paris: In Press Éditions 2002).

Cohen-Solal, Annie *Sartre* (París: Gallimard 1985) traducción española: *Sartre, 1905*-1980 (Barcelona: Edhasa 1990)

Courtine, Jean-François «L'être et l'autre. Analogie et intersubjectivité chez Husserl» en *Études Philosophiques* (1989) pp. 249-273.

—, *Heiddeger et la phénomenologie* (Paris: Vrin 1990)

—, «Intersubjektivität und Analogie» en Wolfgang Ernst Orth (Hrsg.), *Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie. Phänomenologische Forschungen 24/25* (Freiburg/München: Albert 1991) pp. 232-264.

—, (ed.) *Phénoménologie et Théologie* (Paris: Criterion 1992).

—, «Histoire et destin phénoménologique de l'*Intentio*» en *L'intentionalité en question. Entre Phénoménologie et recherches cognitives* Textes réunis et présentés par Dominique Janicaud Avec un texte de Husserl: *Intentionalité et être-au-monde* (Paris: Vrin 1995) pp. 13-36.

Cristín, Renato «Die Phänomenologie zwischen Husserl und Heidegger» en Id. (Hrsg.) *Edmund Husserl-Martin Heidegger. Phänomenologie (1927)* (Berlin: Duncker & Humblot 1999) pp. 7-32.

Cruz Vélez, Danilo *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger* (Manizales: Universidad colombiana de Caldas ²2001).

Chalier, Catherine *Judaïsme et altérité* (Lagrasse: Verdier 1982).

—, «Singularité juive et philosophie» en J. Rolland (ed.), *Emmanuel Levinas*: Les Cahiers de la Nuit Surveillée 3 (Lagrasse: Verdier 1984) pp. 78-98.

—, *La persévérance du mal* (Paris: Cerf 1987).

—, et Miguel Abensour (Eds.), *Emmanuel Levinas: Cahier de l'Herne* (Paris: L'Herne 1991).

—, *Lévinas. L'utopie de l'humain* (Paris: Albin 1993) traducción española de Miguel García-Baró *Levinas. La utopía de lo humano* (Barcelona: Rios Piedras 1995).

—, *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Levinas* (Paris: Albin 1998).

—, «E. Levinas: philosophie <et> Judaïsme» en Danielle Cohen-Levinas et Shmuel Trigano (Dir.) *Emmanuel Levinas, Philosophie et judaïsme* (Paris: In Press Éditions 2002) pp. 179-194.

—, *La trace de l'infini: Emmanuel Levinas et la source hébraïque* (Paris: Cerf 2002).

Checchi, Tania *Sentido y exterioridad: un itinerario fenomenológico a partir de Emmanuel Lévinas* (México: Universidad Iberoamericana 1997).

Choplin, Hugues *De la phénoménologie à la non-philosophie. Levinas et Laruelle* (Paris: Kimé 1997).

Chrudzimski, Arkadiusz *Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano* (Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers 2001).

Dastur, François «Heidegger und die Logische Untersuchungen» en *Heidegger-Studien* (1991).

Davis, Colin *Levinas. An Introduction* (Cambridge: Polity Press 1996)

Delhez, Michel «La "Kehre" levinassienne» en *Revue phisolosphique de Louvain* (2002) pp. 129-148.

Depraz, Natalie *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjetivité comme altérité à soi chez Husserl* (Paris: Vrin 1995).

Derrida, Jacques «Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas» en Id., *La escritura y la diferencia* traducción de Patricio Peñalver (Barcelona: Anthropos 1989)

—, *Cómo no hablar. Y otros textos* (Barcelona: Proyecto A Ediciones [2]1997).

—, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenologia de Husserl* (Valencia: Pre-Textos [2]1995).

—, *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida* (Madrid: Trotta 1998).

—, *Le Toucher, Jean Luc Nancy* (Paris: Galilée 2000).

—, *Palabra!* (Madrid: Trotta 2003)

Descartes, René *Meditationes de prima philosophia* en *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery 12 vol. 1887-1809 (Paris: Vrin 1964-1974, [2]1996) vol VII.

Descombes, Vicent *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de Philosophie française* (Paris: Minuit 1979) *Lo mismo y lo otro. Cuarenta años de filosofía francesa (1933-1978)* Traducción de Elena Benarroch (Madrid: Cátedra 1988).

Díaz Álvarez, Jesús M. *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología* (Madrid: UNDED 2003).

Domingo Moratalla, A. *Un humanismo del siglo XX: El personalismo (Mounier, Ricoeur, Levinas, Zubiri)* (Madrid: Cincel 1985).

Domínguez Rey, Antonio *La llamada exótica. El pensamiento de Emmanuel Lévinas. Eros, Gnosis, Poíesis* (Madrid: Trotta 1997).

Dostoievski, F. *Los hermanos Karamazov* (Barcelona: Planeta 1988)

Drabinski, John E. *Sensibility and singularity: the problem of phenomenology in Levinas* (Albany: State University of New York Press 2001).

Dufrenne, Mikel «Pour une philosophie non théologique» en Id. *Le Poétique* (Paris: PUF 1973) pp. 7-57.

Dupont, Pascal et Laurent Cournarie (Coord.) *Phénoménologie: un siècle de philosophie* (Paris: Ellipses 2002).

Duval, Raymond «Exodo et altérité» en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (1975) pp. 217-241.

Escoubas, Elian & Bernhard Waldenfels (Eds/Hrsg) *Phénoménologie française et phénoménologie allemande* (Paris: L'Harmattan 2000).

Feick, H. *Index zu Heideggers «Sein und Zeit»* (Tübingen: Niemeyer ^{2}1928).

Fernández Beites, Pilar «Evidencia y verdad. Un problema en la fenomenología de Husserl» en *Anales del Seminario de Metafísica* 27 (1993) 195-215.

—, «La evidencia pre-predicativa. Apodiciticidad como adecuación» en Agustín Serrano de Haro (Ed.), *La posibilidad de la fenomenología* (Madrid: Universidad Complutense 1997) pp. 13-33.

—, «Reducción de la percepción externa a imaginación. Crítica a la teoría de las *Investigaciones lógicas*» *Cuadernos salmantinos de filosofía* (1998) pp. 193-221.

—, *Fenomenología del ser espacial* (Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontificia 1999).

—, «Fenomenología francesa y teología» en *Revista de Occidente* 258 (2002) pp. 124-147.

—, «El yo y su donación prerreflexiva» en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (2002) pp. 393-417.

Feron, Etienne *De l'idée de transcendence à la question du langage. L'intinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas* (Grenoble: Millon 1992).

Ferretti, Giovanni *Ontologie et Théologie chez Kant. Relire Kant après Heidegger et Lévinas.* Traduit de l'italien par Pierre Chapel de la Pachevie (Paris: Les Éditions du Cerf 2001).

Ferron, F. «Le temps et la parole. Remarques sur Lévinas et Heidegger» en F. Wybrands (ed.), *Emmanuel Lévinas. Exercices de la Patience* (Paris: Obsidiane 1980) pp. 19-32.

Fink, Eugen «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls im der gegenwärtigen Kritik» en *Kantstudien* 38 (1933) pp. 321-383 = *Studien zur Phänomenologie 1930-1939* (Den Haag 1966) pp. 79-156.

—, «Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls» *Revue International de Philosophie* (1939) 237ss.

—, «Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl» en Varios, *Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont.* Traducción de Amalia Podetti (Buenos Aires: Paidos 1957) pp. 192-205.

—, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze* (Freiburg/München: Karl Albert 1976).

—, *VI Cartesianische Meditation* (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic 1988) 2 vol.

Forthomme, Bernard *Une philosophie de la transcendance. La métaphysique d'Emmanuel Lévinas* (Paris: La Pensée Universelle 1979).

Forthomme, Bernard «Structure de la métaphysique levinassienne»: *Revue Philosophique de Louvain* 78 (1980) 385-399.

Franck, Didier *Chair et Corps. Sur la phénoménologie de Husserl* (Paris: Minuit 1981).

—, *Heidegger et le christianisme* (Paris: PUF 2004).

García-Baró, Miguel «La filosofía de Edmund Husserl en torno a 1900» *Diánoia* 32 (1986) pp. 41-69.

—, «Ideal Objects and Skepticism. A polemical point in *Logical Investigations*» *Analecta Husserliana* Vol. XXIX (1990) pp. 73-90.

—, *La verdad y el tiempo* (Salamanca: Sígueme 1993).

—, «Emmanuel Levinas und die (an-)archäologischen Verstrickungen der Intentionalität» en *Phänomenologischen Forschungen* (1997) pp. 259-276.

—, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología* (Madrid: Trotta 1999).

Garrido-Maturano, Ángel E. «Por una mora al servicio del reino: Otra manera de leer la relación entre Kant y Levinas» en *Cuadernos Salmantinos de Fiosofía* (2004) pp. 37-59.

Geraets, Theodore F. *Vers une nouvelle philosophie transcendentale. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception* (Den Haag: M. Nijhoff 1971).

Giménez Salinas, Constanza «La crítica de Husserl al psicologismo cognoscitivo en los *Prolegómenos a la lógica pura*»: *Logos. Revista de Filosofía* (Mexico: 2005) pp. 99-128.

González de Cardedal, Olegario (Ed.) «Teología y filosofía»: *Revista de Occidente* nº 258 (2002).

González, Gaviria «L'idée de création chez Levinas: une archéologie du sens»: en *Revue Philosophique de Louvain* (1974) pp. 509-538.

González R. Arnaiz, Graciano «¿Intuición o responsabilidad? La constitución ética de la subjetividad en E. Lévinas» en *Anales del Seminario de Metafísica* 19 (1984) pp. 215-228.

—, *E. Levinas: Humanismo y ética* (Madrid: Cincel 1988).

—, «De la ética como filosofía primera a una filosofía de la subjetividad en E. Lévinas» en *Anales del Serminario de Historia de la Filosofía* 7 (1989) pp. 325-341.

—, «Decir a-Dios. Una lectura ética de las categorías de inmanencia y trascendencia» en Id. (Coord.), *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Lévinas* (Madrid: Editorial Complutense 1994) pp. 245-271.

Greef, Jan de «Empirisme et éthique chez Levinas» en *Archives de philosophie* (1970) pp. 223-241.

—, «Levinas et la phénoménologie» en *Revue de Métaphysique et de Morale* 76 (1971) pp. 448–465.

Greisch, Jean «Les yeux de Husserl en France. Les tentatives de refondation de la phénoménologie dans la deuxième moitié du XX[e] siècle» en Pascal Dupont et Laurent Cournarie (Coord.) *Phénoménologie: un siècle de philosophie* (Paris: Ellipses 2002) pp. 45-74.

Guendouz, Caroline *La philosophie de la sensation de Maurice Pradines. Espace et genèse de l'esprit* (Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms 2003).

Guyot, R. *Vie et philosophie de M. Pradines* (Paris: La pensée universelle 1992).

Haar, Michael *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique* (Paris: PUF 1999).

Haney, Katahleen «Why is the fifth Cartesian meditation necessary?» en *Southwest philosophy review* 13 (1997) pp. 197-204.

Hedwig, K. «La discussion sur l'intentionalité husserlienne» en *Études Philosophiques* (1978) pp. 259-272.

Heffernan, George *Bedeutung und Evidenz bei Edmund Husserl. Das Verhältnis zwischen der Bedeutungs– und der Evidenztheorie in den "Logischen Untersuchungen" und der "Formalen und traszendentalen Logik". Ein Vergleich anhand der Identitätsproblematik* (Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann 1983).

Held, Klaus *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1966).

—, «Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie» en U. Claeges und K. Held (Hrsg.) *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung: L. Landgrebe zum 70. Geburtstag* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1972) pp 3-60.

—, «Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie» en Gethman-Siefert/Pöggeler, *Heidegger und die praktische Philosophie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988).

Henry, Michel *La Phénoménologie matérielle* (Paris: PUF 1990).

Héring, Jean «Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee» en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 4 (1921) pp. 495-543.

—, *Phénoménologie et philosophie religieuse. Études sur la théorie de la connaissance religieuse.* (Paris: Alcan 1926).

—, «Revue critique de E. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*» en *Revue Philosophique* CXIII (1932) pp. 474-481.

—, «La phénoménologie il y a trente ans» en *Revue International de Philosophie* (1939) pp. 366-373.

—, «La phénoménologie en France» en M. Farber (ed.), *L'activité philosophique en France et aux Etats-Unis* (Paris 1950) t. II, pp. 76-95.

Herrero Hernández, Francisco Javier «Alteridad e infinito: La substitución en Levinas» en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 27 (2000) pp. 243-277.

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von *Hermeneutik und Reflexion. Der Begrifg der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl* (Frankfurt am Main: Klostermann 2000).

Holenstein, Elmar *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1972).

Huizing, Klaas *Das Sein und der Andere. Levinas'Auseinandersetzung mit Heidegger* (Frankfurt am Main: Athenäum 1988).

Hutcheson, P. «Husserl's Problem of Intersubjectivity» en *Journal of the British Society for Phenomenology* 11 (1980) pp. 144-162.

Ingarden, Roman «Essentiale Fragen» en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 6 (1921) pp. 495-543.

—, «Der Begriff der Intuition bei Bergson» en el nº V del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*.

—, «El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl»: Varios, *Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont* Traducción de Amalia Podetti (Buenos Aires: Paidos 1957) pp. 215-238.

—, «Die vier Begriffe der Transzendenz und das Problem des Idealismus in Husserl» en *Analecta Husserliana* vol. I (1970) pp. 36-74.

—, *Der Streit um die Existenz der Welt* (Tübigen: 1964-74) 4 vol.

Iribarne, Julia Valentina *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría.* (Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé 1988) 2 tomos.

Janicaud, Dominique (Cord.) *L'intentionalité en question. Entre Phénoménologie et recherches cognitives. Avec un texte de Husserl: Intentionalité et être-au-monde* (Paris: Vrin 1995)

—, *La phénomenologie éclatée* (Paris: L'éclat 1998).

—, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (Paris: L'éclat ²2001).

Jedraszewski, M. *La relazioni intersoggetive nella filosofia di Emmanuel Levinas*: Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum (Roma: Pontificia Universitas Gregoriana 1980).

Kant, Immanuel *Kritik der reinen Vernunft* en Wilhelm Weischedel (Hrsg.) *Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden* (Wiesbaden 1956; reimpresión en Darmstadt 1963) Band II.

—, *Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* en Wilhelm Weischedel (Hrsg.) *Immanuel Kant. Werke* (Wiesbaden 1956; reimpresión en Darmstadt 1964) Band IV.

—, *Kritik der Urteilskraft* en Wilhelm Weischedel (Hrsg.) *Immanuel Kant. Werke* (Wiesbaden 1956; reimpresión en Darmstadt 1966) Band V.

Kelkel, L. «Le problème de l'autre dans la phénoménologie transcendentale de Husserl» *Revue de Métaphysique et de Morale* 61 (1956) pp. 40-52.

Kern, Iso «Die drei Wege zur transzendentalphänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls» *Tijdschrift voor Filosofie* (1962) pp. 303-349.

—, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1964).

Kerckhoven, Guy van «Die Konstruktion der Phänomene des absoluten Bewußtseins. Martin Heideggers Auseinandersetzung mit dem Denken Edmund Husserls» en Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler (Hrsg.) *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* Band II: *Im Gespräch der Zeit* (Frankfurt: Vittorio Klostermann 1990) pp. 55-70.

Kobayashi, Reiko «"Totalité et infini" et la cinquième "Métitation cartésienne"» en *Revue philosophique de Louvain* (2002) pp. 149-185.

Kockelmans, J. J. «Association in Husserl's Phenomenology» en B. R. Wachterhauser (Ed.) *Phenomenology and Scepticism* (Evanston: 1996) pp. 63-85.

Kolakowski, Leszek *Husserl y la búsqueda de la certeza* (Madrid: Alianza 1977).

Kozlowski, Richard *Die Aporien der Intersubjektivität* (Würzburg: Königshausen und Neumann 1991).

Krewani, Wolfgnag Nikolaus «Zum Zeitbegriff un der Philosophie von E. Lévinas» en E. W. Orth (Hrsg.), *Studien zum Zeitproblem in der Philosophie des 20.Jahrhunders,* Phänomenologische Forschungen 13 (1982) pp. 107-127.

Kühn, Rolf *Husserls Begriff der Passivität: zur Kritik der passiven Synthesis in der genetischen Phänomenologie* (Freiburg: K. Alber 1998).

Küng, Guido «Roman Ingarden (1893-1970): Ontological Phenomenology» en Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A historical introduction* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1981) pp. 223ss.

Landgrebe, L. *El camino de la fenomenología* Traducción de M. A. Presas (Buenos Aires: Sudamericana 1968).

—, «Zu der Entstehung und den Ausgansmaterialen von Edmund Husserls Werk *'Erfahrung und Urteil'*» *Husserl Studies* 13 (1996) pp. 31-71.

Laporte L. «Husserl's critique of Descartes» en *Philosophy and phenomenological Research* 23 (1963) pp. 335-352.

Lavigne, Jean-François «L'idée de l'infini: Descartes dans la pensée d'Emmanuel Lévinas»: en *Revue de Metaphysique et de Morale* (1987) pp. 54-66.

—, «Lévinas avant Lévinas: L'introducteur et le traducteur de Husserl» en Jean-Luc Marion (dir.), *Emmanuel Lévinas. Suivi de Lévinas et la phénoménologie* (Paris: Presses Universitaires de France 2000), pp. 49-72.

—, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913). Des "Recherches logiques" aux "Ideen": la genèse de l'idéalisme transcendental phénoménologique* (Paris: PUF 2005).

Legido López, Marcelino «Bien, Dios, Hombre. Estudios sobre el pensamiento griego» en *Acta Salmanticensia* XVIII (1964) pp. 1-136.

Lescourret, Marie-Anne *Emmanuel Levinas* (París: Flammarion 1994).

Lipps, Hans *Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis* I y II (Bonn 1927-8).

Loewit, A. «L'"epoché" de Husserl et la doute de Descartes» *Revue de Métaphysique et de morale* 62 (1957) pp. 399-415.

Lohmar, Dieter «Wo lag der Fehler der kategorialen Repräsentanten? Zu Sinn und Reichweite einer Selbstkritik Husserls» en *Husserl Studies* 7 (1990) pp. 179-197.

—, *Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis* (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic 1998).

—, «Le concept husserlien d'intuition catégoriale» en *Revue philosophique de Louvain* 99 (2001) pp. 652-682.

Losito, Giacomo «Lucien Laberthonnière lettore della levinasiana *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*» en *Rivista de Filosofia Neo-Scolastica* 88 (1996) pp. 624-644.

Lotz, Christian «Mitmachende Spiegelleiber. Anmerkungen zur Phänomenologie des konkreten Intersubjektivität bei Husserl» en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 56 (2002) pp. 72-95.

Löwith, Karl «Nietzsche et sa tentative de récupération du monde»: en Martial Gueroult (dir.) *Colloque de Royaumont: Nietzsche* (París: 1967) pp. 45-84.

Lyotard, J.-F. *La phénoménologie* (Paris: PUF 1954) traducido al español por Aida Aisenson de Kogan, *La fenomenología* (Barcelona: Paidós 1989)

—, «Levinas's Logic» en R. A. Cohen (ed.) *Face to face with Levinas* (New York1986) pp. 140ss.

Mabin, Yves (dir.) *Philosophie contemporaine en France* (Paris: Ministère des Affaires Etrangères 1994).

Maceiras Fafián, Manuel «Reciprocidad y alteridad» presentación a la versión española de Paul Ricoeur, *De otro modo. Lectura de 'De otro modo que ser, o más allá de la esencia' de Emmanuel Levinas* (Barcelona: Anthropos 1999) pp. VII-XIII.

Malka, Salomon *Emmanuel Lévinas. La vie et la trace* (Paris: Jean-Claude Lattès 2002).

Marbach, Eduard *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1974).

Marion, Jean-Luc *L'idole et la distance* (Paris: Grasset 1977).

—, et G. Planty-Bonjour (ed.), *Phénoménologie et métaphysique* (Paris: PUF 1984).

—, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (Paris: PUF 1989)

—, «Prólogo» a G. González R. Arnaiz, *E. Levinas: Humanismo y ética* (Madrid: Cincel 1988) pp. 11-17.

—, «De l''histoire de l'être' à la donation du possible» en *Le Débat* 72 (1992).

—, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (Paris: PUF 1997).

—, (dir.) *Emmanuel Lévinas. Positivité et transcendence. Suivi de Lévinas et la phénoménologie* (Paris: Presses Universitaires de France 2000).

Mattéi, Jean-François «Levinas et Platon, sur l'"*au-delà de l'être*"» en *Noesis* nº 3 (1998) pp. 9-26.

Meir, Ephraim «Les écrits professionels et confessionels d'Emmanuel Levinas» en Danielle Cohen-Levinas et Shmuel Trigano (Dir.) *Emmanuel Levinas, Philosophie et judaïsme* (Paris: In Press Éditions 2002) pp. 127-144.

Méndez, José Antonio «Significados de la subjetivación» en Graciano González R. Arnáiz (Coord.), *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel* (Madrid: Editorial Complutense 1994) pp. 97-123.

Merleau-Ponty, Maurice *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard 1945) *Fenomenología de la percepción* trad. de Jem Cabanes (Barcelona: Península [5]2000).

Mertens, Karl *Zwischen Letztbegründung und Skepsis. Kritische Untersuchungen zum Selbstverständnis der transzendentalten Phänomenologie Edmund Husserls* (Freiburg/München: Karl Albert 1996).

Montavont, Anne *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl* (París: PUF 1999).

Moreno, César «Del ser-ahí al heme-aquí (frente al Otro). Transfenomenología y alteridad (Levinas)» en Id., *Fenomenología y filosofía existencial* (Madrid: Sïntesis 2000) Vol. II: *Entusiasmos y disidencias* pp. 143-164.

Montero, Fernando *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl* (Valencia: Universitat 1994).

Muguerza, Javier y Roberto Rodríguez Aramayo (Eds.) *Kant después de Kant. En el bicentenario de la «Critica de la razón práctica»* (Madrid: Tecnos 1989).

Müller, Gisela *Wahrnehmung, Urteil und Erkenntniswille. Untersuchungen zu Husserls Phänomenologie der vorprädikativen Erfahrung*. Mit einem Vorwort von Thomas M. Seebohn (Bonn: Bouvier 1999).

Murakami, Yasuhiko *Lévinas phénoménologue* (Grenoble: Millon 2002).

Nietzsche, Friedrich *Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophirt*: en Giorgio Colli y Mazzino Montinari (Hrg.) *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Berlin: 1968)

Nöel, L. «Les frontières de la logique» en *Revue néoscolastique de philosophie* 17 (1910) pp. 211-233.

Nordquist, Joan *Emmanuel Levinas: a bibliography* (Santa Cruz: Reference and Research Services 1997).

Orth (Hrsg.), Wolfgang Ernst *Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie. Phänomenologische Forschungen 24/25* (Freiburg/München: Albert 1991).

Ortiz de Urbina, Ricardo S. *La fenomenología de la verdad: Husserl* (Gijón: Pentalfa 1984).

Ott, Hugo *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* (Frankfurt: Campus 1988) Versión española de Helena Cortés Gabaudan, *Martin Heidegger* (Madrid: Alianza 1992).

Palacios, Juan Miguel *El idealismo transcendental: Teoría de la verdad* (Madrid: Gredos 1979).

Papenfuss, Dietrich und Otto Pöggeler (Hrsg.) *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* Band II: *Im Gespräch der Zeit* (Frankfurt: Vittorio Klostermann 1990).

Pascal, B. *Pensés* Edicion de Louis Lafuma (Paris: Seuil 1963).

Pazanin, Ante «Wahrheit und Lebenswelt beim späten Husserl» en H. L. Van Breda (Hrsg.), *Vérité et Vérification – Wahrheit und Verifikation* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1974) pp. 71-116.

Peñalver, Patricio *Argumento de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Lévinas* (Madrid: Caparrós 2001).

Peperzak, Adrian «Phenomenology-Ontology-Metaphysics: Levinas'perspective on Husserl and Heidegger»: *Man and World* 16 (1983) pp. 113-127.

—, , (Ed.) *Ethics as First Philosophy. The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion* (New York, London 1995).

Peucker, Henning *Von der Psychologie zur Phänomenologie. Husserls Weg in die Phänomenologie der "Logischen Untersuchungen"* (Hamburg: Felix Meiner 2002).

Pintor Ramos, Antonio «Las "Investigaciones lógicas" de Husserl» en *Naturaleza y Gracia* (1970) pp. 165-177.

—, «Vicisitudes del movimiento fenomenológico alemán» en *Naturaleza y Gracia* 18 (1971) pp. 367-411.

—, «Zubiri y la Fenomenología» en Varios, *Realitas III-IV* (1976-1979) pp. 389-565.

—, «La "maduración" de Zubiri y la Fenomenología» *Naturaleza y Gracia* 26 (1979) pp. 299-353.

—, «El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri» *Cuadernos salmantinos de Filosofía* 10 (1983) pp. 55-87.

—, «Zubiri y su filosofía en la posguerra» *Religión y cultura* 32 (1986) pp. 5-55.

—, «El joven Zubiri. fenomenología y escolástica» *La ciudad de Dios* 199 (1986) pp. 311-326.

—, «Zubiri y el comienzo de la Fenomenología en España» en J. San Martín (Ed.), *Ortega y la Fenomenología. Actas de la I Semana española de Fenomenología* (Madrid 1992) pp. 285-295.

—, «En las fronteras de la fenomenología: el creacionismo de Levinas» en *Cuadernos salmantinos de filosofía* (1992) pp. 177-220.

—, *Realidad y sentido. Desde* una *inspiración zubiriana* (Salamanca: Universidad Pontificia 1993).

—, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri* (Salamanca: Universidad Pontificia 1994).

—, *La filosofía de Zubiri y su género literario* (Madrid: Fundación X. Zubiri 1995).

—, *Xavier Zubiri (1898-1983)* (Madrid: Orto 1996).

—, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri* (Salamanca: Universidad Pontificia ³1996).

—, «Los inicios de la fenomenología en España» *Diálogo filosófico* 16 (2000) pp. 35-52.

—, *Historia de la filosofía contemporánea* (Madrid: BAC 2002)

Platón, *La República.* Edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano (Madrid: Centro de estudios Políticos y Constitucionales 1997).

—, *Diálogos* (Madrid: Gredos 1981-1992) 7 vol.

Pöggeller, Otto *Der Denkweg Martin Heideggers* (Pfullingen: Günther Neske 1963/1990) Traducción al español y notas de Félix Duque con un nuevo Apéndice sobre «Los últimos años de Heidegger, *El camino del pensar de Martin Heidegger* (Madrid: Alianza 1993).

—, «Heidegger und Celan in der französischen Diskussion» en Elian Escoubas & Bernhard Waldenfels (Eds/Hrsg), *Phénoménologie française et phénoménologie allemande* (Paris: L'Harmattan 2000) pp. 609-632.

Poirié, François *Emmanuel Levinas* (Lyon: La Manufacture 1987).

Pontremoli, Edouard «Sur l'"il y a" qui n'est pas "es gibt"» *Études Phénoménologiques* (1991) pp. 165-187.

Pradelle, Dominique *L'archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl* (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers 2000).

Pradines, Maurice *Philosophie de la sensation* (Paris: Les Belles Lettres 1928-1934) Tome I: *Le problème de la sensation.* Tome II: La sensibilité élémentaire 1. Les sens du besoin 2. Les sens de la defénse.

—, *Le Beau Voyage. Itinéraire de Paris aux frontières de Jérusalem* (Paris: Cerf 1982).

Reed, Ch. W. «Levinas's Questions» en R. A. Cohen (ed.) *Face to face with Levinas* (New York 1986).

Renaut, Alain «Lévinas et Kant» en Jean-Luc Marion (dir.), *Emmanuel Lévinas. Positivité et transcendence. Suivi de Lévinas et la phénoménologie...* o.c., pp. 89-104.

Reyes, C. D. «An evaluation of Lévinas critique of Heidegger» en *Research in Phenomenology* (1972) pp. 121-142.

Ricoeur, Paul «Sur la Phénoménologie» en *Esprit* 21 (1953) pp. 821-829. Recogido en Id., *A l'école de la Phenomenologie* (Paris: Vrin 1986) pp. 141-159).

—, «Étude sur les "Méditations Cartésiennes" de Husserl»: *Revue philosophique de Louvain* 52 (1954) 75-109.

—, «Phénoménologie et herméneutique» en *Phänomenologische Forschungen* (1975).

—, «L'originaire et la quiestion-en-retour dans la *Krisis* de Husserl» en Fr. Laruelle (éd.) *Textes pour Emmanuel Lévinas* (Paris: Jean-Michel Place 1980) pp. 167-177.

—, «Hegel et Husserl sur l'intersubjetivität» en *Travaux des Sessions d'Études-Centre de Recherche et de Documentation sur Hegel et Marx* (París 1981) pp. 5-17.

—, *A l'école de la Phénoménologie* (Paris: Vrin 1986).

—, *Autrement. Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas* (Paris: PUF 1997).

Rodríguez, Ramón «Reflexión y evidencia. Aspectos de la transformación hermenéutica de la fenomenología en la obra de Heidegger» en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 13 (1996) pp. 57-74.

—, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger* (Madrid: Tecnos 1997).

Rolland, Jacques «L'Autre et le meurtre chez Dostoïevsky» en F. Wybrands (Ed.) *Exercices de la patience. Cahiers de philosophie I: Levinas* (Paris: Obsidiane 1980) pp. 97-112.

—, «Subjectivité et an-archie» en Id. (ed.), *Emmanuel Levinas*: Les Cahiers de la Nuit Surveillée 3 (Lagrasse: Verdier 1984) pp. 176-193.

—, «Un chemin de pensée. *Totalité et Infini-Autrement qu'être*» en *Rue Descartes* publicada por el *Collège international de philosophie* Février 1998 pp. 39-54.

—, *Parcours de l'autrement. Lecture d'Emmanuel Lévinas* (Paris: PUF 2000).

Rollinger, Robin D. *Husserl's Position in the School of Brentano* (Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers 1999).

Román Rabanaque, Luis «Hyle, Genesis and Noema» en *Husserl Studies* 19 (2003) pp. 205–215.

Römpp, Georg «Der Andere als Zukunft und Gegenwart: Zur Interpretation der Erfahrung fremder Personalität in temporalen Begriffen bei Lévinas und Husserl» en *Husserl Studie* 6 (1989) pp. 129-154.

—, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität. Und ihre Bedeutung für eine Theorie intersubjektiver Objektivität und die Konzeption einer phänomenologischen Philosophie* (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers 1992).

Sakakibara, Tetsuya «Das Problem des Ich und der Ursprung der genetischen Phänomenologie bei Husserl» *Husserl Studies* 14 (1997) pp. 21–39.

San Martín, Javier *La estructura del método fenomenológico* (Madrid: UNED 1986).

—, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón* (Barcelona: Anthropos 1987).

Sartre, Jean-Paul *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (Paris: Gallimard 1943).

—, *Situations,* IV (Paris: Gallimard 1964).

Scherer, R. *La fenomenología de las «Investigaciones Lógicas» de Husserl* trad. de J. Díaz (Madrid: Gredos 1969).

Schnell, Alexander *Temps et Phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)* (Hildesheim: Olms 2004).

Schuhmann, Karl (hrsg.) *Husserl-Chronik. Denk– und Lebensweg Edmund Husserls* en *Husserliana Dokumente* I (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers 1981).

—, «Intentionalität und intentionaler Gegenstand» en *Phänomenologische Forschungen* (1991) pp. 46-75.

Schütz, Alfred «Edmund Husserl's Ideas, Volume II» en *Philosophy and Phenomenological Research* vol. XIII (1953) pp. 394-413.

—, «El problema de la intersubjetividad trascendental en Husserl» en Varios, *Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont* Traducción de Amalia Podetti (Buenos Aires: Paidos 1957) pp. 291-316.

Sebbah, François-David *l'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie* (Paris: PUF 2001)

—, *Lévinas. Ambiguïtés de l'alterité* (Paris: Belles Lettres 2000).

—, «Une réduction excessive: où en est la Phenomenologie française?» en Elian Escoubas & Bernhard Waldenfels (Eds/Hrsg), *Phénoménologie*

française et phénoménologie allemande (Paris: L'Harmattan 2000) pp. 155-173.

Seebohm, Thomas «Kategoriale Anschauung» en *Phänomenologische Forschungen* 23 (1990) pp. 9-47.

Seifert, Josef «Essence and ·Existence. A new foundation of classical metaphysics on the basis of "phenomenological realism"» *Aletheia* I (1977) pp. 17-157.

—, «A critical investigation of "existentialist thomism"» *Aletheia* I,2 (1977) pp. 371-459.

—, «¿Qué es filosofía? La respuesta de la fenomenología realista» en *Anuario filosófico* XXVIII/1 (1995) pp. 91-108.

—, *Sein und Wesen* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter 1996).

Sepp, Hans Reiner (Hrsg.) *Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild* (Freiburg/München: Karl Albert 1988).

—, «Teleología y ética en la obra tardía de Edmund Husserl» en *Anuario Filosófico* (1995) pp. 19-40.

Serrano de Haro Martínez, Agustín *Fenomenología transcendental y ontología* (Madrid: Universidad Complutense 1990).

—, «Actos básicos y actos fundados. Exposición crítica de los primeros análisis husserlianos», en *Anuario filosófico*, vol. XXVIII/1 (Universidad de Navarra 1995) pp. 61-89.

—, «Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo» en Id., (ed.), *La posibilidad de la fenomenología* (Madrid: Editorial Complutense 1997) pp. 185-216.

Simón Lorda, Andrés *La experiencia de alteridad en la fenomomenología trascendental* (Madrid: Caparrós Editores 2001).

—, «Intersubjetividad y experiencia del otro en *Ideas* de Husserl» en *Agora* (2001) pp. 55-81.

Sokolowski, R. *The formation of Husserls concept of constitution* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1970).

—, «Husserls concept of categorial intuition» en *Philosophical Topics* 12 (1981) pp. 127-141.

Sommer, M. «Fremderfahrung und Zeitbewußtsein: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität» en *Zeitschrift für philosophische Forschung* (1984) pp. 3-18.

Souche-Dagues, D. *Le développement de l'intentionalité dans la phénoménologie husserlien* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1972).

Spiegelberg, Herbert *The context of phenomenological movement* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1981).

—, *The Phenomenological Movement. A historical introduction* (The Haghe: M. Nijhoff [3]1982).

Strasser, Stephan «Miseria y grandeza del "hecho". Una meditación fenomenológica» en Varios, *Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont* Traducción de Amalia Podetti (Buenos Aires: Paidos 1957) pp. 153-174.

—, «Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas» en la *Revue Philosophique de Louvain* (1977) pp. 101-125.

—, *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in E. Lévinas* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1978).

—, «Le concept de 'phénomène' chez Levinas et son importance pour la philosophie religieuse»en *Revue Philosophique de Louvain* (1978) 328-341.

—, «Emmanuel Levinas: Ethik als Erste Philosophie» en Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998) pp. 218-265.

Ströker, Elisabeth «Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft» *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32 (1978) pp. 3-30.

—, *Phänomenologichen Studien* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1987).

—, *Husserls transzendentale Phänomenologie* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1987)

—, und Paul Janssen, *Phänomenologische Philosophie* (Freiburg: Karl Albert 1989).

Stumf, Carl *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung* (Leipzig: Verlag von S. Hirzel 1873).

Sucasas Peón, J. Alberto «Judaísmo y filosofía en el pensamiento de E. Levinas. Lectura de un palimsesto» en *Cuadernos salmantinos de filosofía* (1994) 71-104.

—, «Redención y sustitución: El sustrato bíblico de la subjetivación ética en E. Levinas» en *Cuadenors salmantinos de filosofía* (1995) 221-265.

—, «El texto múltiple: judaísmo y filosofía» en Graciano González R. Arnaiz (Coord.), *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas* (Madrid: Editorial Complutense 1994) pp. 211-226.

Tallon, A. «Intetionality, intersubjectivity and the between: Buber and Levinas on affectivity and the dialogical principle» en *Thought* 210 (1978) pp. 293-310.

Taminiaux, Jacques *Le regard et l'excédant* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1977).

—, «La première réplique à l'ontologie fondamentale» en Catherine Chalier et Miguel Abensour (Eds.), *Emmanuel Levinas: Cahier de l'Herne* (Paris: L'Herne 1991) pp. 275-284.

—, *Sillages phénoménologiques. Auditeurs et lecteurs de Heidegger* (Paris: Ousia 2002).

Theunissen, M. *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* (Berlín: de Gruyter 1965).

Thevenaz, P. «La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl» en H. L. van Breda (ed.) *Problèmes actueles de la phénoménologie* (Paris: Desclée 1952) pp. 9-30.

Tilliette, Xavier «Il discorso lacinante di Emmanuel Levinas» en *La Civiltà Cattolica* (1983) pp. 15-30.

—, *Recherches sur l'intuition intellectuelle. De Kant à Hegel* (Paris: Vrin 1995).

Tirado San Juan, Victor Manuel *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri* (Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca 2002).

Treziak, Heinrich *Die konkrete Intentionaliät der Exteriorität. Untersuchungen zur Apriori-Struktur der Intersubjektivität nach E. Levinas* (Tesis doctoral defendida en la Universidad de München en 1975).

Trigano, Shmuel «Levinas et le projet de la philosophie-juive» en *Rue Descartes* (1998) pp. 141-164.

Tugendhat, Ernst *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (Berlin: Walter de Gruyter & Co. [2]1970).

Twardowski, K. *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellung* (Wien: Philosophia Verlag 1982).

Tymieniecka, Anna-Teresa (ed.) *Soul and Body in Husserlian Phenomenology. Man and Nature*: *Analecta Husserliana* Vol. XVI (1983).

Varios, *Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont.* Traducción de Amalia Podetti (Buenos Aires: Paidos 1957).

Vasey, Craig R. «Le problème de l'intentionalité dans la philosophie de E. Levinas» en *Revue de Métaphysique et de Morale* 85 (1980) 224-239.

Vázquez Moro, U. *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas* (Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas 1982).

Volpi, F. et al. *Heidegger et l'idée de la phénoménologie* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1988).

Waelhens, A. de *Phénoménologie et verité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger* (Paris: PUF 1953).

Wachterhauser, B. R. (Ed.) *Phenomenology and Scepticism* (Evanston: 1996).

Waldenfels, Bernhard *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an E. Husserl* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1971).

—, *Einführung in die Phänomenologie* (München: Wilhelm Fink 1992) traducción de Wolfgang Wegscheider *De Husserl a Derrida* (Barcelona: Paidos 1997)

—, *Phänomenologie in Frankreich* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998).

Weber, Elisabeth «The Notion of Persecution in Levinas's *Otherwise Than Being or Beyond Essence*» en Adrian T. Peperzak (Ed.) *Ethics as First Philosophy. The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion* (New York, London 1995) pp. 69-76.

Wybrands F. (Ed.) *Exercices de la patience. Cahiers de philosophie I: Levinas* (Paris: Obsidiane 1980).

Yamaguchi, Ichiro *Passive Synthesis und Intersubjetivität bei Edmund Husserl* (Den Haag: Martinus Nijhoff 1982).

Zahavi, Dan «Constitution and Ontology. Some Remarks on Husserl's Ontological Position in the *Logical Investigations*» en *Husserl Studies* 9 (1992) pp. 111-124.

—, *Husserl und die transzendentale Intersubjektivität. Eine Antwort aud die sprachpragmatische Kritik* (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers 1996).

—, *Self-awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation* (Evanston: Northwestern University Press 1999).

—, «Self and Consciousness» en D. Zahavi (ed.), *Exploring the self-Philosophical and Psychopathological Perspectives on Self-experience* (Amsterdam: John Benjamins 2000) pp.55–74.

—, «À propos de la neutralité métaphysique des *Recherches logiques*» en *Revue philosophique de Louvain* 99 (2001) pp. 715-736.

—, «The Three Concepts of Consciousness in *Logische Untersuchungen*» en *Husserl Studies* 18 (2002) pp. 51-64.

Zaner, R. M. «Passivity and Activity of Consciousness in Husserl» en *Analecta Husserliana* (1974) pp. 199-202.

Zubiri, Xavier *Sobre el hombre* (Madrid: Alianza 1986).

—, *Cinco lecciones de filosofía* (Madrid: Alianza [3]1994)

—, *Primeros escritos (1921-1926)* (Madrid: Alianza 1999).

ÍNDICE






ISBN 84-7299-668-9
9 788472 996687